Burchard I. von Worms und die deutsche Kirche ...

Albert Michael Koeniger

Burchard I. von Worms und die deutsche Kirche ...

Albert Michael Koeniger

image
not
available


SIGILLVM ACADEMIAE HARVARDIANAE IN NOV ANG
VE RI TAS
CHRISTO ET ECCLESIAE


HARVARDIANAE
ACADEMIAE
SIGILLVM
IN NOV. ANG.
CHRISTO
ET
ECCLESIAE
VE
RI
TAS

Veröffentlichungen
aus dem
Kirchenhistorischen Seminar München.

Herausgegeben
von
ALOIS KNÖPFLER,
Doktor der Theologie und der Philosophie, o. ö. Professor der Kirchengeschichte
an der Universität München.

II. Reihe Nr. 6:

Burchard I. von Worms
und die deutsche Kirche seiner Zeit
(1000—1025).

Ein kirchen- und sittengeschichtliches Zeitbild

von
Albert Michael Koeniger,
Doktor der Theologie.

MÜNCHEN 1905.
VERLAG DER J. J. LENTNER'SCHEN BUCHHANDLUNG.
(E. STAHL JUN.)

Burchard I. von Worms

und

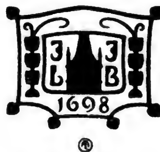
die deutsche Kirche seiner Zeit

(1000—1025).

Ein kirchen- und sittengeschichtliches Zeitbild

von

Albert Michael Koeniger,
Doktor der Theologie.



MÜNCHEN 1905.
VERLAG DER J. J. LENTNER'SCHEN BUCHHANDLUNG.
(E. STAHL JUN.)

K. b. Hof- und Univ.-Buchdruckerei von Junge & Sohn in Erlangen.

Vorwort.

Vorliegende Arbeit versucht vom geschichtlichen Standpunkt aus eine Darstellung der gesamten Kirchenverhältnisse Deutschlands um das Jahr 1000 nach dem Dekrete Burchards von Worms. Eine Veröffentlichung solcher Art ist bisher noch nicht erschienen. Das Wenige, was Gfrörer, Nitzsch, Pflugk-Harttung nach dieser Richtung geschrieben haben, berücksichtigt fast ausschliesslich die kirchenpolitische Tendenz des Werkes; die Würdigung desselben durch Grosch ist anbetrachts des vielverzweigten Materials eng begrenzt und mangelhaft; Hauck fasste in seiner Abhandlung über den liber decretorum gelegentlich des Nachweises einiger Änderungen durch Burchard nur die für ihn einschlägigen Zustände kurz ins Auge und auch Boos hat nur in grossen Zügen, wiewohl am relativ umfassendsten, das Dekret verwertet. Unten in der Einleitung S. 4 habe ich mich des näheren über die Verwendbarkeit dieser Kanonessammlung als historische Quelle ausgesprochen und auch auf das Interesse hingewiesen, welches gerade die Zeit desselben für den Historiker oder genauer den Kirchenhistoriker wachruft. Wollte jemand ihren Wert in ersterer Hinsicht leugnen oder allzuweit abschwächen, so dürfte er sich kaum auf einen gründlichen Einblick

in die Art, wie Burchard bezw. seine Mitarbeiter ihre Quellen ausbeuteten und zurecht richteten, berufen können. Ich verweise hier nur auf das von Hauck in der erwähnten Abhandlung S. 65 f. Gesagte. Freilich hat weder er noch vor ihm Maassen (1863) einen vollständigen und unzweifelhaften Quellennachweis geliefert; das muss am Ende handschriftlicher Forschung für eine kritische Ausgabe des Burchardschen Dekrets, die bei der Bedeutung desselben als vorgratianische Kirchenrechtsquelle und bei seiner grossen Verbreitung in Deutschland, Italien und Frankreich nur zu sehr Bedürfnis wäre, vorbehalten bleiben. Doch lassen sich auch schon ohne solche gewisse feste Resultate gewinnen und ich habe mich dieserhalb für das, was in den Rahmen meiner Arbeit fiel, bemüht. Im übrigen verweise ich hier auf S. 5 f. der nachfolgenden Einleitung sowie auf Anm. 4 daselbst; dort findet sich auch das Nötige über die beobachtete Methode in Ausarbeitung des Ganzen.

Es ist mir Bedürfnis und Pflicht, meinem Ordinarius, dem hochwürdigsten Herrn Bischof von Augsburg Dr. Maximilian Ritter von Lingg, auch an dieser Stelle meinen ehrerbietigsten Dank für den mir seither gütigst gewährten Studienurlaub abzustatten. Dasselbe gilt gegenüber meinem hochverehrten Lehrer, Herrn Universitätsprofessor Dr. Alois Knöpfler in München, dem ich ebenso die Anregung zu gegenwärtiger Arbeit wie stets wohlwollendste Förderung derselben verdanke.

München, 23. April (Ostersonntag) 1905.

Der Verfasser.

Inhaltsübersicht.

Verzeichnis

der Siglen und durchgängig zitierten Werke.

Adalberonis II. ep. Mett. vita auct. Constantino.
Adalberti ep. Prag. vita auct. Canapario.
AfkkR. = Archiv für katholisches Kirchenrecht.
B. = Burchard.
Bernwardi ep. Hildesheim. vita auct. Thangmaro.
Boos H., Quellen zur Geschichte der Stadt Worms, 3 Bde., 1886—1893; 1. und 2. Bd. Urkundenbuch (UB.).
— Geschichte der rheinischen Städtekultur, 2 Bde., Berlin 1897[2] (RhSt.).
Brunonis archiep. Col. vita auct. Ruotg., Schulausgabe von Pertz, Hannover 1841.
Burchardi ep. Wormat. vita auct. anonymo.
C. = Concilum.
Capit. = Capitularia (s. Monum. Germ.).
Capp. = Capitula.
CG. = Conciliengeschichte (s. Hefele).
Constit. = Constitutionen (s. Monum. Germ.).
Ekkehardi IV. Casus S. Galli, Ausgabe von G. Meyer von Knonau, St. Gallen 1877.
FDG. = Forschungen zur deutschen Geschichte.
Formul. = Formulae (s. Monum. Germ.).
Gerdes H., Geschichte des deutschen Volkes und seiner Kultur im Mittelalter, 2 Bde., Leipzig I (1891), II (1898).
Godehardi abb. vita I. auct. Wolfherio.
GQ. = Geschichtsquellen (s. Wattenbach).
Grimm J., Deutsche Mythologie, 3 Bde., Berlin 1875—1878[4].
—, Deutsche Rechtsaltertümer, 2 Bde., Leipzig 1899[4].
Grosch H., Bischof Burchard I. von Worms (ID.), Jena 1890.
Grupp G., Kulturgeschichte des Mittelalters, 2 Bde, Stuttgart 1894 f.
Hauck A., Kirchengeschichte Deutschlands (KG.), Leipzig II[2] (1900), III (1896), IV (1903).
— Der liber decretorum Burchards von Worms, in Berichte über die Verhandlungen der kgl. sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig, phil.-hist. Klasse, XLVI (1894), 65—86 (SB.).

Hefele C. J. v., Conciliengeschichte, die ersten 4 Bände in 2. Auflage, Freiburg 1873—1879 (CG.).
Hinschius P., System des kath. Kirchenrechts, 6 Bände, 1869 bis 1897 (KR.).
HJB. = Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft.
HpBl. = Historisch-politische Blätter.
Jaffé Ph., Bibliotheca rerum Germanicarum, 6 Bände; Bd. III (1866): Mon. Mog.; Bd. V (1869): Mon. Bamb.
— Regesta Pontificum Romanorum ed. Jaffé — Löwenfeld — Kaltenbrunner — Ewald 1888².
Johannis abb. Gorziensis vita auct. Johanne.
KG. = Kirchengeschichte.
KL². = Kirchenlexikon von Wetzer und Welte, 2. Auflage.
KR. = Kirchenrecht.
Kraus Fr. X., Realenzyklopädie der christlichen Altertümer, 2 Bde., 1882—1886 (RE.).
Liber fratern. s. Monum. Germ.
MA. = Mittelalter.
Meinwerci ep. Patherbr. vita.
MG. = Monumenta Germaniae historica. SS. = Scriptores; LL. = Leges; Capit. = Capitularia Regum Francorum, Legum sectio II tom. I denuo ed. Alfr. Boretius Hannover 1883, tom. II ed. Alfr. Boretius et V. Krause, Hannov. 1897; Constit. = Constitutiones Legum sectio IV tom. I ed. L. Weiland, Hann. 1893; Formulae Legum sectio V, ed. K. Zeumer, Hann. 1886; Libri confraternitatum ed. P. Piper, Berol. 1884.
Migne PL. = Migne Patrologiae series Latina.
MJÖG. = Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung.
MzdKG. = Monographien zur deutschen Kulturgeschichte.
NA. = Neues Arch. d. Gesellsch. für ältere deutsche Geschichtskunde.
Nitzsch K. W., Ministerialität und Bürgertum im 11. und 12. Jahrhundert, Leipzig 1859.
Othlonis liber visionum, volltständig bei Pez, Thesaurus anecdotum II 2, im Auszug Mon. Germ. SS. XI 387—393.
Oudalrici ep. Augustani vita auct. Gerhardo.
RE. = Realenzyklopädie (s. Kraus).
RhSt. = Rheinische Städtekultur (s. Boos).
Richeri historiarum libri IV, Schulausgabe von G. Waitz, Hannover 1877.
RRG. = Reichs- und Rechtsgeschichte (s. Schulte).
Saß J., die Kultur- und Sittengeschichte der sächsischen Kaiserzeit (ID.), Berlin 1892.
SB. = Sitzungsberichte (s. Hauck).
Scherer R. v., Handbuch des Kirchenrechts, 2 Bde., Graz 1885, 1891 (KR.).
Schulte Fr., Lehrbuch der deutschen Reichs- und Rechtsgeschichte, Stuttgart 1892⁶ (RRG.).
Stutz U., Die Eigenkirche als Element des mittelalterlich-germanischen Kirchenrechts, Berlin 1895.
— Geschichte des kirchlichen Benefizialwesens, Berlin 1896.

Thietmari ep. Merseb. Chronicon, Schulausgabe von Fr. Kurze, Hannover 1889.
Thalhofer V., Handbuch der Liturgik, Freiburg I (1883), II (1893).
TQ. = Tübinger theologische Quartalschrift.
UB. = Urkundenbuch (s. Boos).
Wasserschleben F. G. A., Ausgabe des Regino, Leipzig 1840.
— Die Bußordnungen der abendländischen Kirche, Halle 1851.
— Irische Kanonessammlung, Leipzig 1885[2].
Wattenbach W., Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter, 2 Bde., Leipzig 1893/4[6].
ZfaG. = Zeitschrift für allgemeine Geschichte.
ZfkG. = Zeitschrift für Kirchengeschichte.

Einleitung.

Unter der Zahl der grossen Bischöfe zur Zeit der sächsischen Kaiser nimmt eine nicht unbedeutende Stelle Bischof Burchard I. von Worms ein[1]. Geboren um 965 aus einem vornehmen hessischen Geschlecht, dem Hause der Grafen von Reichenbach-Ziegenhain, wurde er nach einer gediegenen Ausbildung vor allem in der damals berühmten Schule zu Lobbes[2] und nach einer vielseitigen Verwaltungstätigkeit als erzbischöflicher Stadtkämmerer zu Mainz im Jahre 1000 durch Otto III. auf den bischöflichen Stuhl zu Worms erhoben, den er bis zu seinem Tode am 20. August 1025 inne hatte. Hier war ihm reichlich Gelegenheit geboten seinen mannhaften Sinn und seinen Hirteneifer, seine reichen Erfahrungen und sein organisatorisches Talent zur Geltung zu bringen. Strenge gegen sich selbst und asketischen Übungen mit Ausdauer zugetan[3], leitete er die weltlichen wie geistlichen Interessen seiner Diözese

---

[1] Die Vita Burchardi, auctore anonymo, geschrieben nach 1030, ist gedruckt in MG. SS. IV 829—846 und bei H. Boos, Quellen zur Gesch. der Stadt Worms III (1893) 99—126. Eine neue Biographie bietet kurz W. im Katholik Jhrg. 1872, II 592—599, ausführlich H. Grosch, Bischof Burchard I. von Worms, Jena 1890 (JD.) und H. Boos in seiner Gesch. der rheinischen Städtekultur, Berlin 1897², I 235—250.

[2] Vgl. darüber W. Wattenbach, Deutschlands Geschichts- im MA. 1893⁶, I 381—392.

[3] Sein erster Biograph erzählt von ihm, er habe sterbend seiner Schwester Mathild einen Schrein zum Andenken übermacht, in dem sich ein starkes härenes Hemd vorfand und eine eiserne Kette, die auf der Innenseite durch vielen Gebrauch sich abgenützt zeigte (Vita Burch. c. 22, SS. IV 845, 44).

in einer Weise, dass ein Elogium auf ihn besagt, er sei hierin geradezu grossartig gewesen[1].

Als treuer Vasall des Reiches hielt er stets zu den Königen, die während seiner Amtsdauer das Szepter in Deutschland führten. Er machte den Römerzug Ottos III. 1001 mit, gab bei der Wahl Heinrichs II. diesem seine Stimme, war 1008—1014 mit dem König in den Bamberger Bistumsangelegenheiten tätig, nahm 1013 zum zweitenmal an einer Romfahrt teil und mit Konrad II. verband ihn innig seine Stellung als Lehrer und Beschützer desselben. Dieses jeweilige gute Einvernehmen mit den Herrschern des Landes brachten ihm, seinem Bistum und seiner Bischofsstadt reiche Schenkungen und zahlreiche Vorteile[2]. Namentlich trachtete er danach, Worms zu einer ebenso festen wie schönen Stadt auszugestalten und dasselbe zum Sitze seiner unumschränkten bischöflichen Gewalt zu machen. Alle seine Bemühungen dieserhalb waren auch vom schönsten Erfolge gekrönt und seine Klagen über die unvermeidlichen Geschäfte, „welche wie eine Sturmflut ihn immerdar bedrängen“ und über die schweren Sorgen um weltliche Angelegenheiten, „zu welchen er nur ungern unter dem Drucke königlicher Befehle herangezogen werde“[3], darf man daher nicht zu tragisch nehmen. Einen markanten Abschluss fand Bs. weltliche Tätigkeit in seinem Hofrecht, in dem für seine Hintersassen und Dienstleute stadt- und landrechtliche Gegenstände geregelt werden[4].

---

[1] SS. IV 829, 22. — Mag auch, wie auf Grund äusserer Kriterien bereits Manitius (NA XIII [1888] 197—202) dargetan, die Vita zum grossen Teil eine Kompilation aus Alperts De diversitate temporum sein und mögen auch, wie Boos (RhSt. 246, 248, 308) aus innern Gründen erwies, die Verdienste Bs. darin auf Kosten seiner Vorgänger vergrössert und die Zeitverhältnisse zu seinen Gunsten einseitig dargestellt sein, des Bischofs Bedeutung wird dadurch, wie auch Boos (a. a. O. 309) bemerkt, keineswegs geschmälert.

[2] Eine Zusammenstellung derselben bei Grosch 27.

[3] S. den Prolog Bs. zum Dekret.

[4] Das Hofrecht spielt in der deutschen Rechts- und Stadtgeschichte eine hervorragende Rolle; es findet sich ausführlich erklärt von H. G. Gengler, Das Hofrecht des Bischofs Burchard

Wie für die weltlichen, so sorgte B. auch für die geistlichen Interessen seiner Stadt und seines Bistums. Verfallene Klöster und Kirchen stellte er wieder her und baute neue, errichtete Schulen und drang auf Zucht unter den Regularen ebenso wie unter dem hohen und niederen Weltklerus. Auch diese Seite seiner Lebensarbeit ward durch ein Werk gekrönt, das seine Bestrebungen unterstützen und die kirchliche Ordnung fernerhin aufrecht erhalten sollte. Es ist dies sein Dekret in 20 Büchern. Über den Zweck desselben spricht er sich selbst genauer aus, wenn er sagt, er habe es verfasst „ebenso wegen der verworrenen Zusammenstellung der Kanones wie wegen der Unwissenheit der Geistlichen seiner Diözese“[1]. Diese Verworrenheit bezog sich nun allerdings in erster Linie auf die Busskanones, welche die zahlreichen Beichtbücher jener Zeit in grösstmöglichster Anzahl und Unordnung und nicht selten in sich gänzlich widersprechenden Bussverfügungen enthielten; aber auch alle übrigen kirchlichen Rechts-, Kultus- und Disziplinverhältnisse erheischten eine übersichtliche und zeitgemässe Darstellung und das um so mehr, als die „Unwissenheit“ der Geistlichen der Willkür des einzelnen Tür und Tor zu öffnen geeignet war. Eine solche Darstellung zu geben, hatte sich B. in langer[2], mühsamer Arbeit nicht ohne die Unterstützung einiger gelehrter Zeitgenossen angelegen sein lassen, indem er aus älteren Kirchenrechtssammlungen und neueren Konzilsbeschlüssen, aus Kapitularien, Papstbriefen und Beichtbüchern, aber auch aus eigenen Wahrnehmungen

---

von Worms, Erlangen 1859; Neudruck in MG. Constit. I 640—644.

[1] S. Prolog zum Dekret und XIX 8, wo er über das sog. Bussbuch des Beda das Urteil fällt: in poenitentiali Bedae plura inveniuntur utilia, plura autem inveniuntur ab aliis inserta, quae nec canonibus nec aliis poenitentialibus conveniunt.

[2] Er arbeitete ca. 1012—1022 daran (Grosch 55). Als terminus ad quem dient die Seligenstädter Synode von 1023, deren Kanones den Burchard-Hss. angehängt sind; doch dürfte das Werk auch schon vorher vollendet worden sein, da das Hofrecht als letztes Werk Bs. bezeichnet wird (vgl. Dove in seiner Zeitschrift f. Kirchenrecht IV [1864] 158).

1*

schöpfte[1] und das ganze Material den gegenwärtigen kirchlichen Zuständen anzupassen suchte[2]. Dabei hatte er nicht nur die Grenzen seiner eigenen Diözese, sondern die deutschen Kirchenverhältnisse überhaupt im Auge[3]. Auf solche Weise hat denn das Werk nicht bloss eine literarische und kirchenrechtsgeschichtliche, sondern auch eine rein kirchengeschichtliche Bedeutung erlangt und ist im wahrsten Sinne ein Spiegel seiner Zeit. „Mitten im Kampf der Interessen ist Bs. Sammlung entstanden" sagt J. Pflugk-Harttung[4], und so stellt sie auch in vielen Beziehungen ein Bild des Übergangs und der Gärung dar. Dabei birgt sie eine Fülle kultureller Bilder, so dass sie auch in sittengeschichtlicher Hinsicht von Bedeutung ist. Nach ihr nun ein Bild jener Zeit, also rund genommen des ersten Viertels des 11. Jahrhunderts zu entwerfen, ist die Absicht vorliegender Arbeit[5].

---

[1] Die Versicherung Bs. im Prolog zum Dekret (Freiburger Burchardhandschrift fol. 3a Sp. 1; vgl. unten S. 6[2]): nihil addidi de meo ist sehr cum grano salis zu verstehen.

[2] Im Prolog Bs., wie ihn der Freiburger Burchardkodex hat, heisst es fol. 3a Sp. 1: Ex ipso nucleo canonum.. quaequae nostro tempore necessaria excerpsi.

[3] Vgl. Prolog Bs. — In der Tat hat das Werk die weiteste Verbreitung gefunden in Deutschland, ja auch in Italien, und durch seine fast vollständige Aufnahme in Gratians Dekret hat es auch das spätere Kirchenrecht beeinflusst (s. v. Scherer KR. I 237 f.). Am deutlichsten spricht für seine Verwertung im kirchlichen Rechtsleben der gerade auf Grund des Dekrets aufgekommene Name Brocardica für kurze, aus den Rechtsquellen abstrahierte Sätze (zum erstenmal gebraucht von dem Juristen Pillius † 1207). Denn dass dieser Ausdruck aus Burcardia verstümmelt ist oder vielmehr eine Nebenform dafür darstellt, zeigt schon das Explizit des Cod. Vat. 1355 (Burchardhandschrift des 11. Jahrh.): qui codex nomen Brocardicus nuncupatur (zitiert Pertz Archiv XII [1874] 226).

[4] Beiträge zur Geschichte Heinrich II. in FDG. XVI (1876) 589.

[5] Von diesem geschichtlichen Standpunkt aus ist das Dekret schon öfter kurz gewürdigt worden und zwar bei Gfrörer, Kirchengeschichte, Stuttgart, IV, 1 (1846) 178—180; K. W. Nitzsch, Ministerialität und Bürgertum im 11. und 12. Jahrh., Leipzig 1859, 122—139; J. Pflugk-Harttung 583—593; Grosch in der angeführten Dissertation 54—78; A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands III (1896) 435—440; am umfassendsten bei Boos Rh. St. I, 253—287.

Die Schwierigkeiten, welche sich aber hierbei in den Weg stellen, sind allerdings nicht unerheblich. Liegt schon darin eine solche, dass die Bestimmungen des Dekrets oft nur das negative Bild darstellen, dessen Positiv erst gewonnen werden soll, so zeigt sich sofort eine andere. Eine ganze Reihe von Kanones, die entweder für das Zeitbild ohne Belang sind oder die „rein aus Respekt vor der Tradition“ [1] den alten Sammlungen entnommen wurden, ohne mehr auf positive Geltung Anspruch erheben zu können, musste ausser Benützung gestellt werden; ob nun hier die rechte Auswahl getroffen wurde, bleibt dahingestellt. Die Prüfung, inwieweit die einzelnen Kanones noch Geltung für das 11. Jahrhundert beanspruchen können, ergab sich durch Heranziehung zeitgenössischer Quellen und Zeugnisse [2]. Doch auch in dem, was B. „im Vergleich mit früheren derartigen Sammlungen wiederholt, weglässt, zusetzt, spiegelt sich der Geist seiner Zeit“ [3] und so durfte es nicht als zwecklos erachtet werden, auch hierauf und soweit möglich, auf die Quellen Bs. selbst Rücksicht zu nehmen [4]. Dabei machte sich freilich eine dritte Schwierigkeit bemerklich, dass nämlich eine kritische

---

[1] Vgl. A. Schönbach, Studien zur Gesch. der altdeutschen Predigt, in Sitz.-Ber. der Wiener Akad. (ph.-hist. Kl.) CXLII (1900) 123.

[2] Dabei konnten natürlich nicht pedantisch genau nur jene Quellen Berücksichtigung finden, die zwischen 1000 und 1025 entstanden; die 982 verfasste Vita des hl. Ulrich glaubte der Verfasser noch ebenso hereinbeziehen zu dürfen, wie die Visionen Othlos († 1072).

[3] Vgl. A. Dresdner, Die italienische Geistlichkeit des 10. und 11. Jahrhunderts, Breslau 1890, 5; A. Hauck, Der liber decretorum Burchards v. W. in Verhandlungen der kgl. sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften (ph.-hist. Kl.) XLVI (1894) 66.

[4] Bei der Heranziehung der Quellen konnte es sich nur um das gedruckte Material handeln. Bedeutendere oder geringere Angaben boten hierfür: A. Theiner, Disquisitiones criticae, Rom 1836; A. L. Richter, Beiträge zur Kenntnis der Quellen des kanon. Rechts, Leipzig 1834; die Werke von F. W. H. Wasserschleben, nämlich: Beiträge z. Gesch. der vorgratian. Kirchenrechtsquellen (1839), Ausgabe des Regino (1840), Bussordnungen (1851) und die irische Kanonessammlung (1885²); als Ergänzung zu letzterer dient P. Fournier, L'influence de la coll. irlandaise (in der Einleitung), Paris 1899; sodann: E. Friedberg, Ausgabe des Gratian. Dekrets 1879; Fr. Maassen, Zur Gesch. der Quellen des Kirchen-

Ausgabe des Dekrets nicht vorhanden ist. Da endlich der Historiker seine Aufgabe nicht bloss darin erblicken darf, darzustellen, was in einem bestimmten Zeitraum geschah, sondern auch darin, sich klar zu machen, wie das alles in der Zeit vorher sich vorbereitete und wie es in der Nachzeit sich noch bemerkbar macht, so ward eine kurze Skizzierung auch dieser Verhältnisse für durchaus notwendig erachtet.

Hiermit ist zugleich die Methode bezeichnet, nach der bei gegenwärtiger Arbeit verfahren wurde. Die Einteilung vollzieht sich nach den vier Gesichtspunkten der hierarchischen, disziplinären, kultlichen und sozialen Verhältnisse. Benützt wurde die Kölner Druckausgabe von 1548[1]; die in einigen Handschriften[2] anhangsweise beigefügten Beschlüsse der Synode von Seligenstadt wurden als nicht zum Dekret gehörig betrachtet.

---

rechts in Pözls kritischer Vierteljahrsschrift V (1863) 191 ff.; Hauck SB.; auch die jeweiligen Verweisungen in Baluze, Ausgabe der Kapitularien I, bei Benedikt Levita. Für einen grösseren Teil, bei dem diese Hilfsmittel versagten, suchte der Verfasser selbst die Herkunft zu bestimmen. Bei den nachfolgenden Zitationen der Kanones Bs. ist nun im allgemeinen da, wo dieser eine falsche Inskription aufweist, die Herkunft (direkte oder indirekte Quelle) womöglich angegeben worden. — Die Angabe v. Scherers (KR. I 237[12]), das XX. Buch des Dekrets sei fast durchweg aus Gregors Dialogen gezogen, trifft nicht zu; denn mehr noch als diese zeigen sich die Moralia Gregors benützt, ausserdem Augustinische Schriften, der ps.-isid. Brief Papst Cölestins an die gallischen Bischöfe (cc. 11, 12, 15—18) des Isidor v. Sev. liber sententiarum, des Fulgentius v. Ruspe Schrift ad Monimum (cc. 21, 28, 31) und Julians v. Toledo Prognosticon (III 47 u. 49 = cc. 109 und 110).

[1] Ein Druck von 1499 in 8° (erwähnt bei Panzer, Annales typographici II 332 n. 578; Hain, Inkunabeln (Repertor. biblioth.), Tübingen 1826, I 1, 572; Migne PL. 140, 494; v. Scherer im KL.[2] II 1526) existiert nicht. Der älteste und relativ verlässigste Druck ist der von Köln 1548 in fol.; auf ihm beruht ein Pariser Druck von 1549 in 8°, den Migne (PL. 140) benützte. In Köln erschien 1560 eine dritte Druckausgabe als Nachdruck derer von 1548 (vgl. H. M. Gietl in einer Rezension über Hauck, Der liber decretorum etc. im HJG. XVI [1895] 116f.).

[2] Da Grosch (a. a. O. 54) glaubt, es seien heute wohl keine Hss. mehr von Bs. Dekret vorhanden, so seien hier nur nachfolgende aufgeführt: 1. Cod. Vatic. 1355 s. XI. (nach Pertz NA. XII 226 vielleicht Archetypus); 2. Cod. lat. 311 ff. s. XI der

Überblick über die Zeitverhältnisse im allgemeinen vor und bei Beginn des 11. Jahrhunderts*).

Der Wellenschlag des gesamten Kulturlebens des karolingischen Zeitalters, der durch Karl d. Gr. seinen mächtigsten Antrieb und mit ihm seinen Höhepunkt erreicht hatte, ward bald hernach immer schwächer geworden, bis neue Impulse die Wogen wieder zu heben begannen. Einen solchen Impuls fand das ostfränkische Reich bereits damals, als die einzelnen deutschen Stämme in der Erkenntnis des Bedürfnisses politischer Einigung Konrad I. zum Könige wählten. Schon unter dessen Nachfolger Heinrich I. zeigte sich daher nach der nationalen Seite hin ein bedeutender Aufschwung, bis unter Otto I d. Gr. zum zweiten Male ein Höhepunkt eintrat, der in seiner Bedeutung in nichts dem unter Karl d. Gr. nachstand. Das wichtige Ereignis, von dem an derselbe datiert, ist die Wiederherstellung des abendländischen Kaisertums (962). „Hier liegt der grosse Wendepunkt jener Zeit: vor demselben Zersplitterung und Verwilderung, die christliche Welt in unglücklichen, mindestens zweifelhaften Kämpfen mit den heidnischen Völkern, nach demselben Herstellung

---

Univ.-Bibl. zu Freiburg; 3. in München: Clm. 5801c (Ebersb. 1c) s. XII foll. 173; 4. Clm. 18094 (Tegerns. 94) s. XII foll. 241 und 5. Clm. 4570 (Bened. 70) s. XII. (1108) foll. 119; 6. Cod. lat. Vindob. 354 (Salisb. 202) s. XII; 7. Man. Nr. 94 der Bibliothek des Kathedralkapitels zu Verceil (zitiert P. Fournier, L'influence etc. Einl.); 8. Cod. lat. Sangall. 674, s. XII foll. 435; 9. Cod. lat. Bamberg. P. I 5; 10. schliesslich kann auch noch hier aufgeführt werden Cod. lat. s. XII. im Olmützer Kapitelsarchiv (zitiert Dudik, Geschichte Mährens IV 394).

*) Für die folgende Übersicht sei verwiesen auf W. v. Giesebrecht, Geschichte der deutschen Kaiserzeit, 5. Aufl. I und II; M. Manitius, Deutsche Geschichte unter den sächsischen und salischen Kaisern, Leipzig 1889 (in Bibl. deutscher Geschichte hgg. v. Zwiedineck-Südenhorst); H. Gerdes, Geschichte des deutschen Volkes und seiner Kultur im MA., Leipzig I (1891), II (1898); A. Hauck KG. II² und III.

der staatlichen und kirchlichen Ordnungen, Zusammenschluss, Kräftigung der Sitten und frisch pulsierendes, geistiges Leben"[1]. Das Ereignis von 962 war jener Akt, der „die enge Verbindung zwischen Staat und Kirche begründete, welche das mittelalterliche Kaisertum kennzeichnet"[2]. Mit rastlosem Eifer behauptete Otto II. seine und des Reiches vorwaltende Stellung nach allen Seiten[3]. Aber schon unter Otto III., der sich vor allem als Erbe des Kaisertums und zwar in seiner idealen Auffassung fühlte, begann das Reich wieder einer Zerrüttung entgegenzugehen. Da bedurfte es nun eines nüchtern denkenden und wieder deutsch fühlenden Mannes wie Heinrich II., um das Kaisertum zu stärken, so dass das deutsche Reich „Stern und Kern" der abendländischen Welt blieb[4].

Nicht viel später als der Zusammenbruch des karolingischen Reiches erfolgte, ward auch südwärts der Alpen Kirche und Pontifikat von den schwersten Schlägen betroffen und die Wehen des letzteren liefen meist parallel mit denen des nördlichen Reiches. „Nach dem gewaltigen Nikolaus I. (858—867) folgte dort eine Zeit politischer und religiöser Verwilderung, wie sie die christliche Welt kein zweitesmal gesehen; Italien wie das Papsttum schienen, ein Schiff ohne Steuermann, im Sturm zu versinken"[5]. Der Stuhl Petri war bis tief ins 11. Jahrhundert hinein zur käuflichen Ware für verschiedene Parteien geworden und namentlich „das 10. Jahrhundert gehörte zu den düstersten in den Jahrbüchern der christlichen Kirche"[6]. Die neuen Beziehungen zwischen Kaiser und Papst seit 962 hatten nun zwar zunächst für diese äusseren kirchlichen Verhältnisse in Italien keine Besserung gebracht — eine

---

[1] Giesebrecht I 761f.
[2] Fr. Ilwof, Kaisertum und Kirche im 10. Jahrh. in ZfaG. IV (1887) 193.
[3] K. Uhlirz, Jahrbb. d. d. Reichs unter Otto II. (1902) 213.
[4] Giesebrecht I 764.
[5] Fr. X. Kraus, Lehrbuch der Kirchengeschichte, Trier 1896, 300.
[6] A. Knöpfler, Lehrbuch der Kirchengeschichte, Freiburg 1902[3], 296.

solche lag auch weder in der Absicht noch in der Macht Otto I. — doch trugen sie wesentlich dazu bei, den Einfluss Deutschlands auf Italien und Rom zu heben und so mit der Zeit die Adelsparteien dortselbst zu schwächen. Das beweist bereits die kategorische Besetzung des päpstlichen Stuhles durch Otto III. mit seinem Hofkaplan Brun (Gregor V. 996—999) und nach dessen Tod mit dem Erzbischof Gerbert von Ravenna (Silvester II. 999—1003). Allein die Pontifikate der beiden waren zu kurz und die Pläne des jungen Kaisers und des französischen Papstes zu phantastisch, um einen bleibenden Erfolg zu ermöglichen. Auch unter Heinrich II., der in der ersten Hälfte seiner Regierung sich überhaupt nicht um Rom bekümmert hatte, dauerte der übermächtige Einfluss des römischen Adels unverkürzt fort. Die Reformen, welche der enthusiastisch begrüsste Tuskulanerpapst Benedikt VIII. (1012—1024)[1] im Verein mit Kaiser Heinrich II. anbahnte[2], berührten nur das innere Leben der Kirche; „die Kraft, welche er der Kirche einflösste, war nur eine persönliche und diese wie das Papsttum versanken nach seinem Tode in einen Zustand wildester Barbarei“[3].

Den grössten Vorteil aus der Verbindung zwischen Papst und Kaiser zog Deutschland durch Kräftigung seiner Kirchenverhältnisse. Zwar hatte Otto I. im ersten Jahrzehnt seiner Regierung sich wenig um die geistlichen Würdenträger und um Bessergestaltung des religiösen Lebens gekümmert; allein „dann brach nach dem Tod seiner heissgeliebten Gemahlin Edith der in ihm schlummernde religiöse und kirchliche Charakterzug mit aller Gewalt durch und bestimmte fürderhin seine

---

[1] Thietm. VII 41 (S. 191): Benedictus sit in cunctis operibus suis omnipotens Deus, qui Romam longo tempore a multis temporibus depressam tali pastore consolari et pacificare dignatus est.

[2] Nach P. G. Wappler, Benedikt VIII., Leipzig 1897 (JD.) 87 hätte der Papst lediglich den reformierenden Intentionen des Kaisers gedient, so dass nicht der Papst, sondern Heinrich II. als Reformator angesprochen zu werden verdient. So auch schon Hauck KG. III 526f.

[3] F. Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom im MA., Stuttgart IV[2] (1890) 30.

Politik"[1]. Religiöse nicht weniger wie politische Interessen bewogen ihn zur reichlichsten Verleihung von Gütern und Rechten an die Kirche; damit entzog er die Bistümer und viele Stifter dem Einfluss des weltlichen Adels und die Inhaber derselben wurden zu Reichsfürsten. Diese Stellung der geistlichen Regenten wuchs noch unter Otto II. und Otto III. und erreichte ihre Höhe unter Heinrich II. Aber auch in die innerkirchlichen Verhältnisse griff Otto I. energisch ein. Er drang auf strengere Zucht im kirchlichen Leben und namentlich in den Klöstern und brachte auch das Missionswesen zu einem ungeheuren Aufschwung. Diese tätige Sorge um das Wohl der Kirche und dieses selbständige Eingreifen in die Kirchenverhältnisse dauerte noch unter seinen beiden Nachfolgern fort. Am entschiedensten zeigte sich in dieser Beziehung Heinrich II., so dass sich schliesslich das deutsche Königtum einen nicht unerheblichen Einfluss auf die kirchlichen Angelegenheiten verschafft hatte.

Neben diesen innerkirchlichen Verhältnissen waren die innerpolitischen nicht gerade die besten. Nach oben hatte das Emporsteigen der bischöflichen Gewalt mit den Grafen und Herzögen manche Kollisionen verursacht und gerade zu Heinrich II. Zeit waren diese nach der wenig straffen Regierung Ottos III. in so bedenklichem Masse gestiegen, dass der Herrscher bereits mit dem Gedanken sich trug, einen allgemeinen Landfrieden zu verkünden. „Allein nicht nur die Herren hatten die Hand immer am Schwertgriff, auch die Untertanen waren nur allzu bereit, den Hader ihrer Herrn auf eigne Faust fortzusetzen"[2]. An verschiedenen Stellen des Reichs zeigten sich Räuberbanden, nicht bloss in Lothringen oder Friesland, sondern auch in Sachsen. Denn „die Vernachlässigung der Rechtspflege unter Otto III. kam in ihren Folgen erst unter Heinrich II. zum Ausdruck"[3]. So nimmt es auch nicht

---

[1] Ilwof 193.
[2] Hauck KG. III 392.
[3] Vgl. die eingehende Darlegung dieser Zustände bei Gerdes I 525—528.

Wunder, wenn Burchard von Worms seine Zeit ein tumultuans saeculum nennt[1].

Das sind in kurzen Umrissen die Zeitverhältnisse vor und bei Beginn des 11. Jahrhunderts. Es gilt nun, in diesen allgemeinen Rahmen ein genaueres kirchen- und sittengeschichtliches Bild auf Grund des Burchardschen Dekretes einzufügen.

Die kirchlichen Zeitverhältnisse aufgrund des Dekretes Burchards von Worms.

I. Abschnitt.

A. Die kirchlich-hierarchischen Verhältnisse im allgemeinen.

1. Kapitel.

Die kirchliche Hierarchie und die weltliche Gewalt.

„Wenn man beweisen will,“ sagt Hauck, „dass die Zeitgenossen sich völlig klar darüber waren, dass das Reich Heinrich II. etwas anderes als das Karls d. Gr. sei, dann muss man die Stelle aus Burchard I 218 zitieren“[2]. Hatte nämlich dessen Quelle, das Kapitulare Karls d. Gr. vom Jahre 769, von dem einen princeps und einzelnen praefecti gesprochen, so strich B. nun die letzteren und sprach nur mehr von den principes; „an die Stelle des einen Fürsten und seiner Beamten waren die Fürsten getreten“ und unter diesen war der König ebenso mitgerechnet wie jeder der Herzöge und Markgrafen, ja selbst die Bischöfe konnten nun darein einbezogen werden. Diese Wandlung in der äusseren Organisation des Reichs bezeichnete gleichzeitig eine Veränderung in der Stellung, welche nunmehr die weltliche Gewalt gegenüber der Hierarchie einnahm. Noch unter Karl d. Gr. er-

---

[1] Epist. ad Alpert., Migne PL. 140, 453.
[2] SB. 74.

schienen die Bischöfe als seine Diener wie alle weltlichen Beamten und als deren Herr „regelte er die Verwaltung und Zucht der Kirche durch seine Kapitularien; ja selbst ins dogmatische Gebiet griff er ein, er berief Synoden, die ihn als ihr Haupt anerkannten, er setzte die Bischöfe ein wie seine Grafen und neben den weltlichen Beamten sassen die Bischöfe auf den Reichsversammlungen und mussten ihre Dienstmannen so gut stellen wie die weltlichen“ [1].

Aber bereits unter seinen nächsten Nachfolgern änderte sich manches zugunsten der Freiheit der Hierarchie: Ludwig d. Fr. verzichtete auf die Ernennung der Bischöfe, es erfolgte eine wesentliche Erweiterung der kirchlichen Gerichtsbarkeit, man kehrte überhaupt, trotz gelegentlichen Widerspruchs, das wichtigere, höhere Amt der hierarchischen Gewalt hervor und „sprach nachdrücklich die Forderung aus, dass der König sich bei Leitung der Kirche an das Urteil der Bischöfe halte“ [2].

Da traten um die Mitte des 9. Jahrhunderts die pseudoisidorische Sammlung und die damit verwandten Sammlungen ans Licht, welche die bischöfliche Gewalt vor der der Metropolitane sicher zu stellen und damit zugleich eine Steigerung der Papalmacht anzustreben suchten. Zwar waren ihre Bestimmungen nicht absolut neu, neu aber für jene Zeit die geflissentliche Hervorhebung der hierarchischen Gewalt gegenüber der weltlichen. Sie wirkten in der intensivsten Weise auf die Gestaltung der kirchlichen Rechtsverhältnisse der Folgezeit ein und so finden sich insbesondere auch bei B. nicht wenige pseudoisidorische und diesen ähnliche Sätze, welche die weltliche Gewalt gegenüber der Hierarchie weit in Hintergrund treten lassen. Der Fürst soll den Bischöfen gehorchen, da diese die Stellvertreter Gottes und die Schlüsselträger des Himmels

---

[1] F. H. Geffken, Staat und Kirche in ihrem Verhältnis geschichtlich entwickelt, Berlin 1875, 131 f.

[2] Hauck KG. II 503. — Besonders charakteristisch sind hier der Brief Papst Gregor IV. an Wala (Jaffé I² 2577) und an die fränkischen Bischöfe (a. a. O. 2578).

sind[1], des Kaisers Gesetz steht nicht über Gottes Gesetz[2], hebt er ausdrücklich hervor. War unter letzterem im engeren Sinn Gottes Gebot verstanden, so durfte über die Wahrheit dieses Satzes kein Zweifel sein; allein er fasst ihn viel weiter, denn bald darauf steht an anderer Stelle: Der Kaiser soll den Verfügungen des apostolischen Stuhles gehorchen[3]. Die Bischofswahl wird lediglich als Sache der Geistlichkeit und des Volkes bezeichnet[4], wozu ja allerdings Ludwig d. Fr. einst seine Zustimmung gegeben[5]; von einer königlichen Bestätigung ist daher keine Rede, obwohl B. weder das 5. Konzil von Orleans (549) noch die 12. Synode von Toledo (681) unbekannt war, die ihm in dieser Hinsicht die passendsten Stellen hätten bieten können. Synoden zu berufen, heisst es endlich, sei Sache des Papstes[6], über Kirchengut habe der König nicht das mindeste Verfügungsrecht[7], in Streitfällen dürfen Geistliche sich nicht an den König wenden[8]. Alles in allem, findet schliesslich dieser Standpunkt seinen Ausdruck in den Sätzen: Der weltliche Arm ist notwendig auch für die Kirche, damit dort, wo das Wort des Predigers nichts wirkt, die Macht der Strafe eingreife; oft gedeiht unter dem Schutze der irdischen Herrschaft das Himmelreich[9].

Man hat nun auf der einen Seite nicht Anstand genommen, den Bischof angesichts solcher Sätze als extremen Kurialisten hinzustellen, ihn mit Pseudoisidor in seinen Zwecken zu identifizieren und ihn emphatisch, der Untreue „gegen sein glorreiches Vaterland, das deutsche Reich und dessen Oberhaupt, den Kaiser, unsern Herrn" zu bezichtigen[10]; auf der andern Seite warf man ihm in mässigerer Beurteilung die ein-

---

[1] I 124—126.
[2] XV 10 (Ben. Lev. add. III 18).
[3] XV 15 inscr.
[4] I 11.
[5] Capit. eccl. 818/19 c. 2 (MG. Capitul. I, 276).
[6] I 42 (Ps.-Isid. praef. c. 8).
[7] III 23 (Ben. Lev. I 386).
[8] I 132, II 180.
[9] XV 43 (Isid. Hisp. lib. sent. III 53).
[10] Gfrörer IV 1, 178—180.

seitigste bischöfliche Interessenpolitik vor, welche staatliche und kirchliche Gewalt zugunsten der letzteren zu trennen trachtet[1] und das Amt eines Bischofs sicher stellen will gegenüber dem König[2]. Auf den ersten Blick möchte es allerdings scheinen, als ob Burchard ein geschworener Feind der weltlichen Gewalt wäre. Nicht nur dass er Kapitularien in zahlreichen Fällen der geistlichen Autorität, alten Päpsten und Konzilien, in seinen Überschriften zuteilt, er streicht auch geflissentlich die weltlichen Rechtsansprüche aus den ihm vorliegenden Texten[3].

Allein das findet man nicht unbegreiflich, wenn man bedenkt, dass er ein Handbuch für seinen Klerus schaffen wollte[4], in dem er unbeschadet seines Wertes alles weglassen konnte, was auf das staatliche Recht sich bezog; auch war ja die Stellung der Hauptvertreter der Hierarchie in Deutschland, der Bischöfe, gegenüber Reich und König eine wesentlich andere geworden, als sie noch zu jener Zeit gewesen, aus der Bs. Quellen stammen. Hatte er endlich seine Kanonesüberschriften zugunsten kirchlicher Provenienz gefälscht, so war es ihm hierbei allerdings darum zu tun, die Autorität seines Buches zu erhöhen; damit aber schuf er kein neues Recht, denn die karolingischen Verfügungen galten grossenteils noch immer und zudem verfuhr er nicht bloss mit diesen in der angeführten Weise, das tat er auch mit Kanones andern Ursprungs, deren Herkunft er verhüllen und deren Gewicht er erhöhen wollte[5]. Vor allem aber stehen bei ihm Sätze, die dartun, dass er nicht im mindesten mit der königlichen Gewalt brechen wollte. An Sonn- und Feier-

---

[1] Nitzsch 132; Grosch 67; auch Boos RhSt. 244.

[2] Pflugk-Harttung 590.

[3] I 92 (Reg. II 3), II 77 (Capp. Hait. c. 8), III 53 (C. Meld. 845 c. 63 = Reg. I 29), 197 (Ben. Lev. I 337), VI 11 (Ben. Lev. I 186 = Reg. II 41), VII 12 (Ben. Lev. III 432), XI 16 (C. Meld. 845 c. 61 = Reg. II 288), 23 (C. Mog. 847 c. 6 = Reg. II 295), XV 22 (C. Lauriac. 843 c. 15).

[4] Vgl. Prolog zum Dekret.

[5] Beispielsweise schreibt er das Capitulare Theodulfi Aurel. einem Konzil von Orleans und namentlich die Stellen aus Ben. Lev. verschiedenen Konzilien und Päpsten zu.

tagen nach der Predigt soll man für den König beten[1]; die Geistlichkeit soll im besonderen dem König gehorchen und für ihn eintreten; ein Königs- und Vaterlandsfeind soll exkommuniziert werden[2], das Anathem trifft den, der auf den Untergang des Königs sinnt[3], der überhaupt in irgendeiner Form als Verletzer des dem König geschworenen Eides sich erweist[4]. Wie sehr solche Sätze zugunsten der weltlichen Gewalt sprachen, beweist unumstösslich die unverkürzte Herübernahme einer Reihe derselben[5] aus Bs. Dekret in jenes berüchtigte Leo VIII. zugeteilte Privileg, das Otto I. die weitgehendsten Zugeständnisse in geistlichen Dingen machte[6]. Weiterhin aber kann auch der König Synoden berufen[7], er nimmt teil an der Beschlussfassung[8] und promulgiert deren Beschlüsse[9]. Bei Vertauschung von Kirchengut ist seine Erlaubnis einzuholen[10], die Übertragung von Reliquien bedarf seiner und des Bischofs Genehmigung[11]. Ja selbst die Bestrafung der Kleriker steht ihm zu, da schlechte Priester das Verderben des Volkes und damit auch des Staates

---

[1] II 70 (aus Reg. I 192, jedoch stand dort pro regibus, was B. bezeichnenderweise in pro rege änderte).

[2] XV 22—24 (C. Lauriac. 843 cc. 15; C. Tolet. 646 c. 1).

[3] XV 25, 26 (C. Tolet. 638c. 17, 18); XV 18.

[4] XII 21 (aus C. Altah. 916 c. 23; in diesem Kanon steht eine Augustinusstelle zitiert und danach hat B. den ganzen Kanon dem Kirchenvater zugeschrieben; s. LL. II 558).

[5] XV 22—29.

[6] Die angeführten Stellen finden sich in der längeren, von Floss (Papstwahl S. 72) herausgegebenen Rezension dieses falschen Privilegs (vgl. Hinschius KR. I 243); Gregorovius (III 343[1]) hält die längere Rezension nur für eine rhetorische Ausführung der kürzeren.

[7] I 45 (C. Tolet. 675 c. 15). XV 20.

[8] XI 77 (S. Erfordens. 932 c. 6).

[9] III 172 (C. Suess. 853 c. 13; B. schöpfte aus Reg. I 381, hat aber den Satz: Ut missi nostri omnibus per illorum missaticum denuncient, ne . . . geändert in: A sancta synodo decretum est et imperialis auctoritas denunciat, ne . . .; königliche missi gab es eben nicht mehr.

[10] III 172.

[11] III 232; Hauck (SB. 85) betont, dass nach die B. Übertragung von Reliquien nur mit königlicher Erlaubnis stattfinden soll, tatsächlich hat aber B.: principis vel episcoporum sanctaeque synodi licentia.

seien[1], gegenüber renitenten Klerikern bildet er sogar eine Instanz neben der Synode[2], wie überhaupt auch an ihn ebenso wie an den Bischof appelliert werden kann[3] und er wie der Bischof zur Einhaltung der Ordensgelübde zwingt[4].

Man sieht, wie anders sich diese Sätze neben den oben angeführten ausnehmen, ja wie mancher der letzteren jenen geradezu widerspricht. B. musste sich dieses Verhältnisses wohl bewusst sein; dass er aber diesen Zwiespalt nicht ausglich, hatte seinen Grund in den herrschenden Zeitverhältnissen. Die kirchliche Theorie, wie sie oben sich kund tat, wurde offiziell immer wieder der Welt zur Kenntnis gebracht; daneben aber bestand die Praxis, welche namentlich in Deutschland das strenge kirchliche Recht zu ihren Gunsten zu kürzen suchte. Es hat nun allerdings an Widersprüchen gegen die Eingriffe der weltlichen Macht nicht gefehlt[5]; allein sie verstummten stets angesichts der nunmehrigen Stellung der Bischöfe im Reich. So war es denn möglich, dass unter Otto I. und seinen beiden Nachfolgern, mehr aber noch unter Heinrich II. der weltlichen Gewalt die hierarchische sich dienstbar machen musste. „So kirchlich Heinrich II. gesinnt war, so wenig war er der Mann, irgend einer kirchlichen Theorie zu liebe seine Stellung als König zu schädigen[6]. Das Recht der Bischofsernennung hielt er aufs zäheste fest, über ungetreue Bischöfe sass er zu Gericht, über Abteien verfügte er wie über Reichsgüter[7], in die Organisation der Kirche griff er direkt ein[8], er berief viele Synoden[9] und welche Sprache er auf denselben führte, lassen uns überkommene Nachrichten deutlich

---

[1] XV 19.
[2] VIII 57.
[3] VIII 3.
[4] VIII 50.
[5] Als Vorkämpfer dieser Opposition ist Erzbischof Friedrich von Mainz († 954) zu betrachten (vgl. Hauck KG. III 34).
[6] Hauck KG. III 395.
[7] Vgl. Hauck KG. III 398--407.
[8] So im Gandersheimer Streit, bei der Wiederherstellung Merseburgs, bei der Gründung Bambergs.
[9] Vgl. Hefele CG. IV² 660 ff.

erkennen[1]. Derselbe König Heinrich war es aber auch, der auf dem Reichstag zu Pöhlde (1012) dem Gegenpapst Gregor erklärte, nur nach kanonischem Recht Entscheidung treffen zu wollen[2], geradeso als ob er stets seither nach diesem Grundsatz gehandelt, derselbe Heinrich war es, der in aufrichtiger Sorge um das Wohl der Kirche mit Benedikt VIII. harmonisch zusammenwirkte, um tief einschneidende Reformen zum Durchbruch zu bringen. „Gemeinsam ist uns die Ehre, gemeinsam aber auch der Schmerz“ beginnt der Papst die Reformsynode zu Pavia (1022)[3] und dementsprechend antwortet der Kaiser: „Im Hinblick auf die Gemeinschaftlichkeit frommer Besorgnis rufst du mich herbei, damit wir, wie die Arbeit, so auch die Freude teilen[4].“

Vergleicht man nun mit dem oben Gesagten das, was in Bs. Dekret über die Beziehungen der staatlichen Gewalt zur kirchlichen Hierarchie sich findet, so ergibt sich Folgendes: Auf der einen Seite trägt er den damaligen Zuständen in den deutschen Kirchenverhältnissen völlig Rechnung, wenn er die königliche Gewalt in verschiedenen kirchlichen Beziehungen anerkennt, ja wenn er sie öfter im Verein mit der kirchlichen ihres Amtes walten lässt, nicht als übergeordnete, sondern als beigeordnete. Er will nicht eine Opposition der Hierarchie gegenüber dem Staat; das wäre schon um deswillen undenkbar, da er zeitlebens mit weltlichen Herrschern stets im besten Einvernehmen stand und ihnen nicht geringe Vorteile, ja selbst seinen Bischofsstab zu verdanken hatte[5]. Allein er vertritt auch als treuer Diener der Kirche der letzteren Rechtsanschauung,

---

[1] Vita Adalb. II. ep. Mett. c. 16 (SS. IV 663): über die Datierung dieser Synode zwischen 1003 und 1005 siehe Hefele IV 662f.

[2] Thietm. VII 41 (S. 191f.): Hujus crucem rex in suam suscepit custodiam et a ceteris abstinere praecepit promittens sibi, cum ipse illuc (Romam) veniret, haec secundum morem Romanum (i. e. jus canonicum) diligenter finiri.

[3] Über die Datierung derselben siehe Wappler 100—103.

[4] Constit. I 71, 7; 76, 36.

[5] Vgl. Einleitung S. 2.

wenngleich diese für Deutschland meist nur als Theorie erscheinen musste. So hat denn Hauck recht, wenn er sagt, das Dekret biete keine einheitliche Rechtsanschauung. Es liefert aber insofern gerade ein wahrheitsgetreues Bild jener Zeit, da „der Zustand der deutschen Kirche im Widerspruch sich befand mit dem kanonischen Rechte“[1]. Je mehr jedoch der Gedanke von der hierarchischen Übergewalt erörtert wurde und zugunsten derselben ausfiel, desto mehr musste der Konflikt heraufbeschworen werden, den dieser Dualismus gezeitigt hatte; dieser Kampf begann schon ein halbes Jahrhundert später und fand in dem sogenannten Investiturstreit seinen formellen Austrag.

2. Kapitel.

Der geistliche Stand.

Der religiöse Zug der Zeit, die gesteigerten kirchlichen Bedürfnisse, die wirtschaftliche und soziale Lage, die Rücksicht auf verschiedene Rechts- und Lebensvorteile veranlassten seit dem 10. Jahrhundert viele, dem geistlichen Stande sich zu widmen und aus allen Kreisen der Bevölkerung erfolgte der Zudrang. Die Söhne des Adels konnten, seit die höhere Geistlichkeit politische Bedeutung gewonnen, auf die ersten kirchlichen Ämter rechnen; für die Personen niederen Standes eröffnete sich die Aussicht, im Dienste der Kirche zu Ehren und Ansehen zu gelangen[2]. Ist allerdings die Nachricht aus dem ersten Viertel des 11. Jahrhunderts, Bischof Adalbero II. von Metz habe während seines bischöflichen Wirkens (984—1005) über 1000 Priester ordiniert und soviele Kleriker der übrigen Grade, dass man sie gar nicht zu zählen vermöge[3], offenbar sehr approximativ zu fassen, so gewährt sie doch einen allgemeinen Einblick in die Zahlenver-

[1] Hauck KG. III 440.
[2] Vgl. Gerdes I 529.
[3] Vita Adalb. II. (geschrieben ca. 1015) c. 24 (SS. IV 667, 23).

hältnisse, welche der geistliche Stand in seinen Mitgliedern damals aufwies. Vor allem muss an den Bischofssitzen die Zahl der niedern Kleriker eine verhältnismässig grosse gewesen sein, während natürlich an den Landkirchen dieselbe mehr beschränkt war und sich nach den örtlichen Bedürfnissen und Mitteln richtete[1]. Man suchte an letzteren wenigstens einen einzigen Kleriker anzustellen, welcher dem Pfarrer bei Rezitation der hl. Tagzeiten, bei der hl. Messe und dem Amte, namentlich aber in Abhaltung der Schule behilflich war[2]. An grösseren Kirchen dagegen waren diese Dienste den schon von altersher festgelegten einzelnen Ordines zugeteilt, deren man nach B. mit Einrechnung der Presbyter 8 zu zählen hatte: den Psalmisten, den Ostiarius, den Lektor, den Exorzist, den Akolyth, Subdiakon, Diakon und Presbyter[3]. Jeder musste im allgemeinen mit der niedersten Stufe seine klerikale Laufbahn beginnen[4], wenn auch Ausnahmen vorkamen, so dass sogar unmittelbar aus dem Laienstande Männer auf bischöfliche Stühle erhoben wurden[5]. Mit dem Subdiakonat begannen die höheren Weihegrade; der Bischof stand seiner Stellung und nicht selten auch seiner Geburt nach über dem übrigen Klerus und blickte oft voll Hochmut auf die niedere Geistlichkeit[6].

Es gab nun allerdings, um einen allzu grossen Zudrang zu den Weihen zu verhindern und unpassende Elemente fern zu halten, eine Menge Vorschriften be-

---

[1] I 115 (aus Ben. Lev. II 127); vgl. Gerdes I 547.

[2] II 56 (Reg. I 210).

[3] III 50 (Ep. Isid. ad Ludifr.) vgl. mit XIX 5 int. 24, welch letztere Stelle wohl von B. selbst herrührt. Spätere Handschriften des Korrektors (i. e. des XIX. Buches des Dekrets) haben auch die Lesart: omnis presbyter VII ordines habet (s. F. G. A. Wasserschleben, Die Bussordnungen der abendländischen Kirche, Halle 1851, S. 637 vgl. mit 624²). — Im Gegensatz zu B. sagt der Libellus de Willig. consuet. (c. 1), der Erzbischof habe die 7 Grade, welche er äusserlich aufstieg, mit den 7fachen Gaben der Gnade innerlich zu ersteigen sich bestrebt (SS. XV 743, 38).

[4] S. voriges Zitat aus Lib. de Willig, consuet.; so auch Bischof Bernward von Hildesheim. Vita Bernw. c. 1, SS. IV 758, 29).

[5] Vgl. unten I B 2 bei: Pflichten der Bischöfe.

[6] Vgl. VI 5 und 6 und unten I B 2 bei: Lebensverhältnisse der Bischöfe.

treffs der Vorbedingungen zur Weihe; das Dekret Bs. klärt darüber genugsam auf. Wenn in der altkirchlichen Zeit das Volk mitzureden hatte bei der Frage, wer ordiniert werden soll, so lag nun die Entscheidung hierüber ganz in den Händen des Bischofs, der sich hierbei nur auf das Gutachten seiner Archipresbyter stützte[1]; dadurch schon waren viele Unzukömmlichkeiten hintangehalten und manchem Unwürdigen der Weg zum Klerus abgeschnitten, der ihn durch des Volkes Gunst hätte betreten können. Die Altersvorschriften für die Ordination waren sehr gemessen, da ein Bischof oder Priester bei der Weihe mindestens 30 Jahre, ein Diakon 25 Jahre zählen musste[2]. Auch die alten Kanones über die bigami[3] und clinici[4] hatten noch ihre volle Geltung. Wer streit- und händelsüchtig sich zeigte, wer Rachsucht und Geldgier an den Tag legte, wer sich freiwillig an einem Gliede des Körpers selbst verstümmelte, der konnte nicht in die Reihe der Geistlichen aufgenommen werden[5]. Öffentliche Büsser und Besessene waren vom klerikalen Stande ausgeschlossen[6], ebenso die Söhne von Konkubinen[7]. Dass die Kinder von Geistlichen nicht zu den

---

[1] I 10 (Capp. Mart. Brac. c. 1), II 8.

[2] I 16 (C. Arel. 524 c. 1; statt ante praemissam conversionem hat B. bestimmter ante anni c., er fordert also, dass der Verzicht auf die Ehe mindestens 1 Jahr vorhergehe, eine Bestimmung, die III. Aurel. 538 c. 6 entsprach (Hauck SB. 76); II 9, 10 (Capp. Mart. Brac. c. 20), 11 (C. Carth. 397 c. 4), 12 (C. Tolet. 633 c. 19).

[3] II 33, 38; IX 21.

[4] IV 33.

[5] II 16 (Statt. eccl. ant. c. 42), 17 (l. c. c. 67); 14, 15 (C. Trib. 895 c. 33), 18.

[6] II 33, 35 (Statt. eccl. ant. c. 84); II 20, 34.

[7] II 19 (C. Aurel. 538 c. 9); der Inhalt dieses Kanons spricht nur von Konkubinariern, seine Überschrift aber klar und deutlich de filiis concubinarum. B. nahm hier aus Reg. I 427, der als Rubrum hat: de filiis concubinarum, ne ad clerum admittantur. Reg. hat, wie sich aus dem Zusammenhalt mit seinen übrigen an dieser Stelle befindlichen Kanones ergibt, nur die Konkubinensöhne gemeint und so wohl auch B.; sicher ist, dass beide zur kanonischen Rechtsbestimmung über den defectus natalium, der bis dahin unbekannt war, beigetragen haben (vgl. Hinschius KR. I 11[4]).

Weihen zugelassen werden dürften, darüber hat B. noch keine Bestimmung; dass aber zu seiner Zeit schon eine dementsprechende Praxis bestand, zeigt eine von Bischof Adalbero II. von Metz überkommene Nachricht[1]; die Synode von Bourges (1031 c. 8) hat zum erstenmal ein solches Verbot offiziell erlassen. Der unfreie Stand endlich und die Stellung als Pfleger und Vormund hinderten ebenso an dem Empfang der Weihen wie unzureichende Bildung[2].

Allein so angebracht auch all diese Vorschriften gerade für den Stand waren, welcher die Auserwählten des Herrn in sich vereinigte, es musste die Disziplinargewalt der Kirche doch oft darüber hinwegsehen. Das Ordinationsalter wurde keineswegs immer streng eingehalten, dafür zeugen die Tatsachen unter Heinrich II[3] und die Synode von Ravenna (1014 c. 3), an der der König teilnahm, hat dieser Praxis dadurch Vorschub geleistet, dass sie in Fällen besonderer Notwendigkeit die Nichtbeachtung der Altersvorschriften erlaubte[4]. Über moralische Defekte mochte man in jener Zeit der Fehde und des Raubes gern hinwegsehen, wie auch der Umstand einer öffentlich geleisteten Busse nicht durchweg von den Weihen ausschloss, da eine necessitas oder ein usus sie auch in diesem Fall notwendig

---

[1] Die Stelle lautet: Episcopi sui temporis aliqui fastu superbiae aliqui simplicitate cordis filias saecularium sacerdotum ad sacros ordines admittere dedignabantur nec ad clericatum eos recipere volentes; hic vero beatus neminem despiciens . . . passim cunctos respiciebat (Vita Adalb. II. c. 24, SS. IV 667, 15). Möglicherweise ist unter den hier getadelten Bischöfen auch B. mitverstanden, da auch anderweitig Adalbert im Gegensatz zu Bs. Ansichten tritt und es ist nicht unwahrscheinlich, dass der Verfasser der Vita Adalb. zu jenen gehört, von denen es im Prolog zur Vita Bi heisst, es gäbe ora contra illum (Burchardum) loquentium iniqua. Vgl. unten S. 25[2] u. ö.

[2] II 21—32 (Reg. I 403—419), II 36; II 18.

[3] Vgl. darüber unten 1 B 2 und Hinschius KR. I 18[1]; eine von Gerdes I 547 angezogene diesbezügliche Stelle (Thietm. VII 2, SS. III 837, 9) ist nach der Schulausgabe des Thietmar von Kurze (Hannover 1889, 194) eine Randbemerkung eines späteren Glossators.

[4] Constit. I 62, woselbst über die Abhaltung dieser Synode Genaueres zu finden.

und erlaubt machen konnte[1]. Unfreie weihte man dennoch, da „die Hörigen auf den oberen Stufen an Gut und Ansehen den Freien oft nicht nachstanden“ [2]. Die Vorschrift endlich, dass kein Ordinand „ungebildet“ sei, war bei den damaligen Bildungszuständen, zumal des niederen Volkes, nicht schwer einzuhalten. Die Kirche verlangte, dass der Priester das Glaubensbekenntnis, das Vaterunser und die Psalmen inne habe, den liber sacramentorum, lectionarius und antiphonarius zu handhaben verstehe, den Tauf- und Messritus wisse, die Zeitberechnung vornehmen und eine Homiliensammlung auslegen könne[3]. Wenn das von Priestern gefordert war, so natürlich viel weniger von den niederen Klerikern. Wohl die wenigsten der letzteren bildeten sich an den Dom- und Klosterschulen, wo für tiefergehende Bedürfnisse Sorge getragen war, die meisten wurden vielmehr als Scholaren von den Landpriestern herangezogen und mit den allernötigsten Kenntnissen ausgerüstet[4]. Kurz, soviel auch theoretisch die Kirche bestrebt war, nur die tauglichsten Elemente dem geistlichen Stande einzuverleiben, sie musste doch auch die praktischen Verhältnisse berücksichtigen und weitgehende Nachsicht da eintreten lassen, wo dem strengen Wortlaut der kanonischen Vorschriften nicht Rechnung getragen werden konnte. Und es gab hier bereits nicht nur Dispensen post factum, sondern auch ad faciendum, die „nicht mehr bloss wie früher aus Nützlichkeits- und Zweckmässigkeitsgründen gegenüber der Allgemeinheit gewährt wurden, sondern auch schon aus Privatrücksichten“ [5].

---

[1] Vgl. Hinschius KR. I 39f.

[2] Gerdes I 530. Nach einer Urkunde Heinrich II. v. J. 1021 befanden sich unter den Hörigen des Klosters Niedermünster zu Regensburg 2 Kleriker (Hinschius I 33[2]); Benedikt VIII. spricht auf der Synode von Pavia (1022) ganz allgemein von clerici de familia ecclesiae (Constit. I 71, 26).

[3] II 2 (Capp. Hait. c. 6), XIX 8 in med.

[4] II 56; vgl. G. Grupp, Kulturgeschichte des MA., Stuttgart II (1895) 210.

[5] M. A. Stiegler, Dispensation und Dispensationswesen in ihrer geschichtlichen Entwicklung bis ins 9. Jahrh., Teil I, Mainz 1897 (JD.) 69f., auch im Arch. f. kath. Kirchenrecht LXXVII (1897) 254; drs., Dispensation, Dispensationswesen und Dispensationsrecht im KR., Mainz I (1901) 68.

Die Vorbereitungszeit auf den Empfang der Ordines war mindestens ein Jahr, das an einem bestimmten religiösen Orte, d. h. womöglich in einem Kanonikate der Bischofsstadt, zugebracht werden sollte[1]. Zur Erteilung der Ordination war allein der Bischof berechtigt; fremde, seiner Diözese nicht angehörige Ordinanden durfte er nur weihen, wenn sie literae commendaticiae ihres Bischofs vorzuweisen vermochten[2]. Den niederen Weihen voraus ging die Tonsur[3], welche die Kleriker öfter zu tragen unterliessen, weshalb im 11. Jahrhundert Synoden wiederholt diesbezügliche Bestimmungen trafen[4]. Am Donnerstag vor den Weihen, die für die Bischöfe an Sonntagen, für die übrigen Ordines an Samstagen, namentlich zu Beginn der Fastenzeit sich vollzogen[5], mussten die Kandidaten mit ihrem Archipresbyter (Pfarrer) am Bischofssitz eintreffen; es fanden hier Skrutinien statt, wobei über Alter, Heimat, Vorleben, Erziehungsort, Bildung und Glaubenseifer Nachforschungen angestellt wurden. Drei Tage hatten diese zu dauern und dann wurden die Ordinanden vom Archidiakon dem Bischof zur Weihe empfohlen[6]. Jeder derselben sollte auf einen Titel hin, auf eine Stadt- oder Dorfkirche, auf eine Martyrerkapelle oder eine Klosterkirche geweiht werden und es sollte jeder auch stets bei der Kirche bleiben, auf welche hin er ordiniert ward[7]. Allein auch diese Vorschrift wurde, so gut wie viele andere, nicht ein-

---

[1] II 4.

[2] II 39 (Capp. Angilr. c. 15), 40 (ex Ben. Lev. II 67), 41 (C. Carth. 397 c. 44), 42 (l. c. c. 21), 43 (C. Carth. 348 c. 5); 138 (Capp. Anseg. I 3).

[3] VIII 3 (?).

[4] Hinschius KR. I 105[3].

[5] I 15; II 1. Vgl. Vita Adalb. II. c. 4 (SS. IV 660, 39): Die Bischofskonsekration sei am Sonntag vorgenommen worden, „quia dominicus dies ad hoc sacramentum peragendum a patribus est institutus" und c. 24 (l. c. 667, 20): „Vix in omni tempore sui pontificatus annus transiit, quo vel ante diem natalis Dominici vel quadragesimae tempore statuto antiquitus ieiuniorum sabbato presbiteros, diaconos et reliquos aecclesiastici iuris ministros non ordinaret.

[6] II 1 (C. Namnet. c. 11).

[7] II 6; 47 (C. Aquisgr. 789 c. 12).

gehalten, da die einzelnen Benefizien (tituli), aus denen die auf sie ordinierten Kleriker den Unterhalt bezogen, für die immer zahlreicher werdenden Geistlichen nicht mehr ausreichten. Daher kamen die absoluten Ordinationen ausserordentlich häufig vor und die Bischöfe erteilten oftmals Weihen an solche, die dann entweder als Hofstaat den Bischof umgaben oder sich an den Höfen der weltlichen Fürsten umhertrieben oder sonstwo durch Wandern von Dorfkirche zu Dorfkirche ihren Unterhalt suchten. Diese clerici vagantes standen in keinem guten Ruf und waren immer mehr zum wahrsten Zeitübel geworden. Das sieht man auch aus B., denn er tritt ihnen mit einer grossen Zahl von kirchlichen Bestimmungen entgegen[1]. Treffend werden sie folgendermassen bei ihm charakterisiert: „Während sie vor niemand sich fürchten, trachten sie nach Ungebundenheit, um ihren Lüsten frönen zu können, und wie vernunftlose Tiere werden sie zwischen Freiheit und Begierlichkeit hin und hergeworfen, indem sie das Zeichen des hl. Dienstes (Tonsur) tragen, aber nicht die Verpflichtung desselben, gerade wie Hippozentauren, die weder Pferde noch Menschen sind“[2]. Da sie unter keinem Bischof und unter keinem Pfarrer standen oder stehen wollten, hiessen sie auch acephali[3]. Man sollte sie nicht für Kleriker ansehen und unter custodia canonica halten, bis ihr Bischof über sie verfügte; folgten sie diesem nicht, so unterstanden sie ganz der Disziplinarverfügung desjenigen Bischofs, in dessen Diözese sie aufgehalten wurden; nötigenfalls sollten sie vor die Provinzialsynode gestellt und bis dahin von der weltlichen Behörde eingesperrt werden[4]. Trotz dieser Vorschriften zeigte sich aber immer mehr die Neigung zum Vagieren und geistliche Charlatane, die allerdings meist nur dem niederen Klerus angehörten, fanden sich allerorten[5]. Doch waren mit obiger scharfer Massregel

[1] Vgl. die Hinweise in den folgenden Anmerkungen.
[2] VIII 57 (C. Mogunt. 813 c. 22).
[3] VIII 57 und II 226 (B. zitiert C. Paris.; es ist die Syn. v. Pavia 850 c. 18).
[4] VIII 57.
[5] Der Typus eines solchen fahrenden Pfarrers des 13. Jahr-

im 11. Jahrhundert nicht bloss die einheimischen fahrenden Kleriker getroffen, sondern auch jene schon seit langem auf dem Kontinente sich herumtreibenden Schottenmönche. „Die Mission Irlands auf dem Festlande war zwar erfüllt; aber die Wanderung irischer Mönche besonders nach den Gebieten des Nieder- und Mittelrheins dauerten noch durch das ganze 11. Jahrhundert, ja vereinzelt noch länger fort. Sie kamen nicht mehr als Glaubensboten und Lehrer; die ihnen innewohnende Wanderlust trieb sie an, wenigstens als Klausner in der Fremde ihr Leben zu beschliessen“ [1]. Es gab Leute und selbst Bischöfe, welche diesem fahrenden Volke wohl geneigt waren [2], während wieder andere — und dazu gehörte Bischof B. von Worms — ihnen nichts weniger als holde Gesinnung entgegenbrachten. Ausdrücklich warnt er vor diesen Scotti et alii erronei, welche vorgaben, Bischöfe zu sein und gegen gute Bezahlung Priester und Diakone weihten [3]. Offenbar hatten teils blosse schottische Mönche, teils einheimische fahrende Kleriker sich für Bischöfe ausgegeben und die Leute oftmals betrogen. Um aber wahre und falsche Bischöfe und Kleriker unterscheiden zu können, war strenge Vorschrift, dass jeder auf der

---

hunderts wurde von Stricker in seinem „Pfaffen Amis“ dargestellt.

[1] So H. Zimmer in einem sehr lehrreichen Aufsatz über „die Bedeutung des irischen Elements für die mittelalterliche Kultur (Preuss. Jahrb. LIX (1887) 48. Der Ire David machte als Kaplan und Hofgeschichtsschreiber Kaiser Heinrich V. eine Romfahrt 1110 mit und kehrte dann auf einen Bischofssitz nach Irland zurück (H. Zimmer, Keltische Beiträge in Zeitschr. f. deutsches Altert. XXXII (1888) 199 f.). Vgl. auch Giesebrecht I 325 ff.

[2] Man vgl. hierzu die Stelle in Vita Adalb. II. c. 26, wo von dem Bischof gesagt wird, er hätte Fingenius aus Hibernia zum Abte von St. Symphorion bei Metz gemacht, und dazu die Begründung: Nam Scotti et reliqui sancti peregrini semper sibi dulcissimi habebantur (SS. IV 668, 19). Vgl. oben S. 21[6].

[3] I 120 (C. Cabill. 813 c. 43); die Worte et alii erronei sind Bs. Zusatz, weil wie Hauck (SB. 75) sagt, es zu Beginn des 11. Jahrh. keine schottischen Wanderbischöfe mehr gab; doch wollte B. offenbar die Schottenmönche, welche sich für Bischöfe ausgaben und ebensolche fahrende, einheimische Geistliche getroffen wissen.

Reise befindliche Geistliche, selbst die im Dienste eines Bischofs Reisenden, eine epistola formata (oder canonica, literae commendaticiae, dimissoriae) zum Ausweis bei sich führte, zumal wenn er zum Dienste an einer Kirche zugelassen werden wollte. Dieses Schriftstück musste den Namen des betreffenden Bischofs und seiner Stadt in Bleisiegel tragen[1]. Zudem erhielt jeder Ordinierte ein Weihezeugnis[2], das er bei solcher Gelegenheit vorzeigen konnte.

Noch eines Zeitübels bezüglich der Ordination ist zu gedenken, der Simonie. Trotzdem es ein schon von Apostelzeiten her bestehendes Verbot derselben gab, das immer wieder erneuert wurde und mit der Zeit die verschiedensten Fälle der Simonie zu treffen suchte, ward es doch in steigendem Masse missachtet. Gerade im ersten Viertel des 11. Jahrhunderts hatten diese Missverhältnisse einen derartigen Grad erreicht, dass man endlich ernstlich gegen diesen Krebsschaden der Kirche sich wenden musste. Wie der Bischofskandidat dem Kaiser Geschenke brachte oder durch solche seine Ernennung herbeizuführen suchte, so war es auch Brauch, dass der niedere Geistliche dem Bischofe für die Ordination etwas bezahlte, und dieser Brauch hatte seine Analogie in der Praxis des römischen Stuhles, von den neuordinierten Bischöfen Sporteln zu erheben[3]. B. wiederholt nun zwar die Vorschriften, dass kein Bischof um Geld ordinieren dürfe, und dass er sich hierzu weder durch Empfehlung des Kandidaten von seiten anderer, noch durch das Anerbieten desselben,

---

[1] I 116, 117, 122 (ex Ben. Lev. III 126), II 44, 45, 136 137, 138 (Capp. Anseg. I 3), 139—144. Ein Formular einer epistola formata gibt B. II 227 (vgl. MG. Form. 564); die griechischen Buchstaben am Ende desselben dienten als Chiffren von der eigenen Hand des Ausstellers zur Verhütung von Fälschungen (Philipps im KL.[2] III 1760). — II 235.

[2] II 46 (C. Milvet. 402 c. 14, doch änderte B. continentes consulem et diem um in c. annum domini et diem; ursprünglich bezog sich dieser Kanon auf die Weihezeugnisse für die Bischöfe zur Verhütung von Anciennitätsstreitigkeiten, doch schon Reg. [I 402] deutete ihn auf die anderen Ordines).

[3] Vgl. Hauck KG. III 527 und unten I B 2 bei: Wahl der Bischöfe.

ihm als Knecht dienen zu wollen, bewegen lassen solle[1].

Allein hier stand es wie mit vielen andern kirchlichen Rechtssätzen; man befolgte sie nicht und war sich wohl bewusst, dass man ihren Forderungen nicht entspräche. Von Bischof Adalbero II. von Metz erzählt sein Biograph ausdrücklich, dass er für geistliche Amtshandlungen, selbst für die Weihe eines Abtes, nichts verlangte und dass er die simoniaca haeresis wie ein tödliches Gift verabscheute[2]; daraus erhellt aber zur Genüge, wie die Mehrzahl seiner Amtsgenossen es in diesem Punkte hielt und der Umstand, dass seit der Altheimer Synode von 916 auf deutschem Boden keine Bestimmung mehr gegen diese Art der Simonie erlassen worden, lässt nicht etwa einen Schluss ziehen auf das Nichtvorhandensein derselben, sondern eher auf die Gewöhnung an das aussergesetzliche Verhalten.

Der Sonderstellung des Klerus entsprach es, wenn er gegenüber den Laien auch bestimmte Vorrechte genoss. Von der Zeit an, in der das Christentum einmal als öffentliche Religion anerkannt war, erlangten auch dessen Diener wie jene im Judentum immer mehr Achtung und Schutz und so entwickelten sich nach und nach die sogenannten Privilegien der Geistlichen. Gerade im 11. Jahrhundert, wo bereits eine scharfe Trennung zwischen Klerus und Laien sich vollzogen hatte, traten diese schon bedeutsam zutage. Dazu gehörte einmal die Befreiung von der weltlichen Gerichtsbarkeit, indem kein Geistlicher vom weltlichen Richter zur Verantwortung oder Bestrafung herangezogen werden konnte. Da sich seit der Mitte des 10. Jahrhunderts die bischöfliche Fürstenmacht aufgetan hatte und die Inhaber der Bischofsstühle nicht mehr bloss den geistlichen Krummstab, sondern auch das weltliche Schwert zu führen befugt waren, so vermochte sich dieses Privilegium um so eher und umfassender in die Praxis umzusetzen. Sodann waren

[1] I 112, 113.
[2] Vita Adalb. II. c. 26 (SS. IV 668, 13).

seit dem c. 10 des Kapitulare von 818/19, welches auch B. aufführt[1], die Geistlichen frei von jeder persönlichen Dienstleistung gegenüber den Grundherrn[2]. Zwar bedeutete das zunächst nur die Freiheit von privatrechtlichen Lasten, indem eine öffentlichrechtliche Steuerfreiheit damit noch nicht ausgesprochen war[3]; es hatte sich vielmehr die Sitte, dem König jährlich die üblichen Geschenke darzubringen[4], schon in der fränkischen Zeit in eine Steuerpflicht umgewandelt, ja es wurden auch mehrfach ausserordentliche Steuern von der Geistlichkeit erhoben[5]. Dieser Zustand dauerte auch in der Folgezeit an, das beweisen schon die vielfach vorkommenden Immunitätsprivilegien, welche eine Steuerfreiheit aussprachen und die eben doch nur eine Ausnahme von der Regel bedeuteten. Aber mit obiger Verfügung war die Grundlage geschaffen für die spätere gänzliche und allgemeine Steuerfreiheit der Kirchengüter und der Geistlichen, wie sie von dem III. Laterankonzil 1179 (c. 14 und 19) und dann wiederholt unter Androhung des Bannes ausgesprochen und gefordert wurde[6]. Von tief einschneidender sozialer Bedeutung war auch das Verbot des Waffentragens und die damit herbeigeführte Befreiung vom Kriegsdienst. Schon zu Karls d. Gr. Zeiten hatten sich verschiedene Freie dieses Privileg zunutze gemacht, um dem auf Grund der Feudalität vom weltlichen Gesetz geforderten Kriegsdienst zu entkommen. Daher verfügte das Capit. gener. zu Diedenhofen v. J. 805 c. 15[7], freie Männer dürften nicht ohne Erlaubnis des Königs dem geistlichen Stande sich widmen. Die Folge war, dass sich der niedere Klerus meist aus der Reihe der Unfreien rekrutierte und so war das

---

[1] III 52.
[2] II 146, 147 (C. Aquisgr. 836 c. 8), vgl. II 145, VIII 90.
[3] U. Stutz, Geschichte des kirchlichen Benefizialwesens, Berlin 1895, 255[62d].
[4] J. Fr. v. Schulte, Lehrbuch der deutschen Reichs- und Rechtsgeschichte, Stuttgart 1892[6], 37 und 109[3].
[5] Hinschius KR. I 124[1 u. 6].
[6] Vgl. Hinschius KR. I 124.
[7] Capit. I 125.

grosse Bildungsdefizit desselben nicht zu verwundern. Aber auch dem höheren Klerus, Bischöfen und Äbten, hatte die karolingische Gesetzgebung das Waffentragen und den Kriegsdienst untersagt, und es sollten nur einige Bischöfe mit Hilfspriestern die Heere im Kriege begleiten, um für die religiösen Bedürfnisse der Mannen Sorge zu tragen, ohne dass sie aber selbst am Kampfe sich beteiligten. Dieselben Vorschriften bestanden auch noch zu Bs. Zeit und er führte sie auf[1], obwohl er sich klar sein musste, dass seine Zeit, wenigstens was die höhere Geistlichkeit anging, um dieselben sich nicht kümmerte. Waren nämlich schon in der spätkarolingischen Zeit die Bischöfe vielfach wieder kampfgerüstet mitten im Kriegsgetümmel zu finden gewesen[2], so konnten sie jetzt, wo sie Reichsfürsten geworden, um so weniger dem Kriegshandwerk gänzlich fern bleiben. Das forderte ebenso ihre Pflicht als Vasallen gegenüber den Königen wie ihr eigenes Bedürfnis, da sie oft ihres Besitzes sich wehren und gegen feindliche Einfälle der Grafen sich sicher stellen mussten[3]. Deutlich ergibt sich diese Veränderung der Verhältnisse aus dem, was B. bei I 219 weggelassen hat. Seine Quelle (Ben. Lev. III 141) sprach noch davon, dass die Bischöfe, welche zur Seelsorge an den Kriegen nicht teilzunehmen hätten, ihre Mannschaften schicken und zu Hause für das Wohl des Heeres Messe lesen, Litaneien veranstalten, Opfer geben und beten sollten; von all dem spricht der Bischof nun nicht mehr. Von der höchsten sozialen Bedeutung aber war in jener Zeit der zweiten Hälfte des 10. und des beginnenden 11. Jahrhunderts der Schutz, welcher dem Leben der Geistlichen durch die Gesetze eingeräumt wurde. Vergegenwärtigt man sich die Folgen der vernachlässigten Rechtspflege unter Otto II. und Otto III., die unter Heinrich II. erst so recht zutage traten, sieht man, wie die gewalttätigen Grossen selbst vor Freveln gegen

[1] II 211 (C. Meld. 845 c. 37), 212 (Capp. Anseg. I 66); I 218 (Ben. Lev. III 123), 219 (l. c. III 141).

[2] Vgl. bei Hauck KG. II² 709; zwischen den Jahren 886 und 908 sind 10 Bischöfe auf dem Schlachtfeld gefallen.

[3] Vgl. Hinschius KR. I 26f. und die dort zitierten Belege.

Geistliche, auch gegen Bischöfe, nicht zurückschreckten[1], so versteht man erst das Bild, das hierüber bei B. sich aufrollt. Während bei Regino die Strafen für Tötung eines Klerikers noch weit geringer angesetzt sind[2], bringt zwar B. auch noch die mehreren der Kanons desselben[3], aber allen vorauf stellt er zwei lange Bestimmungen, welche ebenso die Misshandlung wie die Tötung eines Klerikers mit äusserst hohen Buss- und Wergeldansätzen ahnden[4]. Das Wergeld fiel zur Hälfte

[1] S. Gerdes I 527f.

[2] Reg. II 40—45.

[3] VI 7 = Reg. II 43 (statt der 12 Eideshelfer hat hier B. 72); VI 8 = II 42; VI 9 (C. Mogunt. 847 c. 25) = II 44; VI 11 = II 41 (B. hat ausgelassen: secundum Capitulare glor. Caroli genitoris nostri).

[4] VI 5 und 6; die Strafen bestanden darnach in Ableistung öffentlicher Busse, Bezahlung einer Bannsumme im Betrage von 300—1200 Solidi an den Bischof samt Erlegung des ein- bis dreifachen Wergeldes; hierzu kamen noch eigene Straftaxen für die bischöfliche Kasse im ein- bis dreifachen Betrage. — Auffallend ist, dass die beiden Kanones, deren zweiter die Annahme des ersten als weltliches Gesetz darstellt und die bei B. als unter einem Karl erlassen bezeichnet werden, sich weder bei Ansegis, noch bei Benedikt Lev., noch bei Regino, auch nicht bei Abbo v. Fleury finden. Sind sie echt, dann dürfte B. nach seiner bekannten Art eine Erhöhung der ursprünglichen Wergeldansätze vorgenommen haben. Sicherlich stammen sie so, wie sie bei B. vorliegen, nicht aus den Jahren 821/22 (s. Hefele IV[2] 32), ja nicht einmal aus der Zeit der Synode von Tribur 895, worauf der zweite Kanon in seiner Inskription hinweisen will. Wenn sie Philipps (die grosse Synode v. Tribur, in Wiener Sitz.-Ber. (ph.-h. Kl.) XLIX [1865] 755—762) der Synode von Koblenz 922 zuweist, so hat das der ganzen Sachlage nach einige Wahrscheinlichkeit. Die sämtlichen bei Boretius (Capit. I 359) aufgeführten Hss. stammen erst aus dem 11. Jahrhundert, haben alle die gleichen Wergeldsätze und beweisen somit für das Alter der Kanones nichts. Ob sie aber nicht eine Komposition von Bs. eigener Hand darstellen? Die Eigennamen derselben sind sicher lediglich Fiktion, der Eingang des ersten stammt aus Tribur 895 c. 2 (Capit. II 211), dessen Kanones in irgendeiner Fassung B. vorlagen, wie sich anderwärts aus dem Dekret erschliessen lässt, für alles übrige bot ihm Reg. II 41—45, den er vor sich hatte und aus dem er II 41—44 entnahm, das nötige Material, während ihm Reg. II c. 45 zur Struktur der Fälschung die Wege wies, den er deswegen auch im Dekret weglassen zu dürfen glaubte. Des letzteren Wergeldsummen hat er erhöht; er konnte das tun, einmal weil wegen der Zeitumstände Bedürfnis danach sich ergab, sodann

dem Bischof, zur Hälfte der Kirche des Misshandelten oder Getöteten anheim[1]. Trug dieser das Orarium (Stola), das ein Presbyter als Standesabzeichen stets tragen sollte[2], nicht, so brauchte nur das einfache Wergeld dort, wo das dreifache sonst gefordert war, für ihn gezahlt zu werden[3]. Der ganze Eindruck, den man hier bei B. bekommt, ist der, dass zu seiner Zeit der Schutz des Klerus mehr als je notwendig war, und das entspricht auch den Tatsachen[4]. Als ein spezifiziertes Verbrechen hat allerdings die Kirche den Klerikermord damals noch nicht angesehen; erst als die im Verlauf des 11. und 12. Jahrhunderts entstandenen Ketzereien der Katharer, Petrobrusianer u. a., welche die göttliche Einsetzung des Priestertums leugneten und gegen die Geistlichen mit Erbitterung wüteten, die Kirche zu grösserer Strenge veranlassten, wurde der Bann auf die Misshandlung der Kleriker gelegt und so mit der schwersten kirchlichen Strafe geahndet[5].

Den Standesrechten der Geistlichen entsprachen aber auch, abgesehen von den eigentlichen Amtspflichten, nicht geringe Standespflichten. Eine solche war einmal die Verpflichtung zum Breviergebet. Abt Chrodegang von Metz hatte es in seiner Regel (c. 4—8) für sämtliche Geistliche eingeführt und so sah auch B., der als ein Erneuerer des kanonischen Lebens gilt, darauf, dass Priester, Diakone und niedere Kleriker, wofern sie in der Stadt als canonici oder überhaupt bei einer Kirche wohnten, täglich zur Matutin kämen; aber auch die übrigen Tagzeiten mussten öffentlich in der Kirche gebetet werden[6]. Die Einteilung des Offi-

---

weil in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts das Geld sich bedeutend vermehrte, aber auch verschlechterte (vgl. Inama-Sternegg, Deutsche Wirtschaftsgeschichte im MA. II [1891] 424—431). Danach könnte man die beiden Kanones als eine Komposition Bs. ansehen.

[1] VI 11 (Ben. Lev. I 186, aus Reg. II 41).

[2] II 101 (Reg. I 344).

[3] VI 10.

[4] Vgl. oben S. 30[1].

[5] Syn. v. Clermont 1130 c. 10: Si quis suadente diabolo. Vgl. bei Hinschius KR. I 118 und H. Hüffer, Das Privilegium canonis in Moys Archiv III (1858) 157.

[6] II 104 (Capp. Hinc. c. 9), 152, 153.

ziums war, wie schon zu den Zeiten Benedikts: Matutin (Vigiliae nocturnae), Terz, Sext, Non, Vesper und Kompletorium[1]; zu jedem Teil wurde mit der Glocke geläutet, um auch die Laien zur Teilnahme einzuladen[2]. Orationen, Psalmen und Lektionen wechselten bei diesem Stundengebet[3]; die letzteren nahm man aus den heiligen Schriften des alten und neuen Testamentes nach einer Ordnung, wie sie der Hauptsache nach auch heute noch besteht und in ihren Grundzügen schon dem altrömischen Lektionssystem konform war[4].

Eine zweite Verpflichtung war die zum Cölibat. So sehr auch im Abendlande seit der Synode von Elvira (um 300) die Beobachtung desselben von Päpsten und Konzilien stets verlangt ward und so wenig die vita canonica, streng durchgeführt, ein Verheiratetsein der Geistlichen vertrug, so haben doch verschiedene

---

[1] II 104, 105.

[2] II 104, 239. — Diese Glockenzeichen dienten zugleich mangels öffentlicher Uhren den Leuten als Anhaltspunkte für die Tageseinteilung (vgl. G. Bilfinger, Die antiken Stundenangaben, Stuttgart 1888, 62 und ders., Die mittelalterlichen Horen und die modernen Stunden, Stuttgart 1892, 5). Einen klaren Beleg bildet hierzu auch die Schilderung in Vita Oudalrici c. 3 in fine u. c. 4 (SS. IV 390, 42; 391), woraus sich ergibt, dass die Vesper in der Fastenzeit schon vormittags gebetet wurde; Willigis v. Mainz wird nachgerühmt, dass er das ganze Offizium regelmässig schon vormittags betete (Libell. de consuet. Willig. c. 2, SS. XV 744, 19).

[3] Vita Joh. Gorz. c. 68 (SS. IV 356, 17).

[4] III 222. Der Kanon ging (mit einem Zusatz gegen Ende: in natali s. Sylvestri etc.) aus B. über in Ivos Panormie (II 90) und hieraus in Gratians Dekret (c. 3 D. 15). Dass demnach die bei Ivo sich findende Verteilung der Lektionen nicht erst als Anordnung Gregors VII. angesehen werden kann (De Smedt, Introd. gener. in hist. eccl., Gandavi 1876, 158), liegt auf der Hand. Schon die Vita Joh. Gorz. (geschr. 980) c. 81 (SS. IV 360) berichtet von der nämlichen Verteilung, ja Suitb. Bäumer veröffentlicht in seiner Gesch. des Breviers (Freiburg 1895, 620 f.) eine Handschrift des ersten Drittels des 9. Jahrh., die die gleiche Ordnung, wie sie B. hat, zeigt; sie geht eben, wie schon die Korrektoren zu c. 3 D. 15 bemerken, in der Hauptsache auf einen Ordo Romanus zurück. M. Sdralek (Wolfenbüttler Fragmente, in kirchengesch. Studien I 2 [1891] 31[3]) verweist hier auf einen zuerst von de Rubeis bekannt gemachten Ordo Rom. Vgl. zur ganzen Frage das oben zitierte Werk von Bäumer, insbesondere die dort festgestellte Tatsache S. 251, sowie Thalhofer, Liturgik II 413 f.

Umstände dazu beigetragen, dass die Unenthaltsamkeit der Geistlichen seit dem 9. Jahrhundert immer mehr zunahm. Der Zusammenbruch des karolingischen Reiches, der mehr und mehr sinkende Bildungsstand der niederen Geistlichkeit, die mähliche Verweltlichung der Bischöfe, ja das durch den römischen Stuhl selbst gegebene schlimme Beispiel schuf Zustände, welche „die nur mühsam und nie vollkommen durchgeführten Vorschriften" fast ausser Geltung brachten. Die Synoden von Ingelheim 948, Ravenna 967 und Augsburg 952, welch letzterer der heilige Ulrich präsidierte, hatten wieder stärker die Verpflichtung zur Ehelosigkeit hervorgehoben. Allein diese Bestimmungen wirkten nur langsam. Es besteht die Tatsache, dass in dem ersten Viertel des 11. Jahrhunderts die Geistlichen vielfach verheiratet waren[1].

Diesen Zustand bestätigt das Dekret Bs. Schon die grosse Zahl seiner diesbezüglichen Kanones, welche die Ehelosigkeit bis zum Subdiakonat einschliesslich fordern, lässt auf Verhältnisse schliessen, welche im argen lagen[2]. Soweit freilich die Stifter der Stadt mit ihrer geschlossenen Lebensweise, für die B. mit allen Mitteln eintrat, in betracht kamen, mochte ja das ehelose Leben leichter durchzuführen sein; allein für die damals schon sehr zahlreichen Landpfarreien war eine solche Vorschrift schwerer aufrecht zu erhalten. Auf dem Send hatte der Visitator Nachforschungen anzustellen, ob der Pfarrer keine verdächtigen Frauenspersonen im Hause hätte[3]; oft genug aber muss es hier gefehlt haben. Denn der Ausspruch Kaiser Heinrich II. auf der Synode von Pavia (1022), von der Unenthaltsamkeit des Klerus sei alles Übel wie durch einen Nordwind über die Welt gekommen[4], konnte nicht bloss für Italien gelten, sondern musste ebenso die deutschen Zustände mitbegreifen; und wenn Lambert

[1] Vgl. hierzu Hinschius KR. I 144—150.

[2] I 195; II 108—110, 111 (Capp. Anseg. I 92), 112, 113 (C. Agath. c. 11), 114—116, 117 (Ep. Innoc. ad Exsup. 405 c. 1) 118 (Ep. Innoc. ad Victric. 404 c. 9), 148; VIII 97.

[3] Vita Oudalr. c. 6 (SS. IV 395, 10).

[4] Const. I 76, 39.

v. Hersfeld die Ehe der Geistlichen eine „schon seit sehr langer Zeit eingewurzelte Gewohnheit" nennt[1], so ist damit der Beginn des 11. Jahrhunderts sicherlich noch mitgetroffen. Solche Zustände sprechen auch aus Burchard. So eifrig er nämlich in der Wiedergabe des offiziellen kirchlichen Rechtes war, er trug doch den Zeitverhältnissen Rechnung. In seinem Beichtbuch, das er für das praktische Bedürfnis zusammenstellte, lässt er unter anderm an den Pönitenten durch den Priester die Frage richten: Verachtest du die Messe oder das Gebet und Opfer eines verheirateten Priesters, so dass du ihm nicht beichten oder von ihm den Leib und das Blut des Herrn nicht empfangen willst, weil er dir ein Sünder dünkt?"[2] Und zweimal bringt er den c. 4 der Synode von Gangra, welcher das Anathema über den ausspricht, der die Messe eines verheirateten Priesters verachtet[3]. Ja er tritt nachdrücklichst denen entgegen, welche in eitler Selbstüberhebung die Beobachtung der Virginität oder Kontinenz überschätzen und die Ehe als etwas Verachtenswertes ansehen[4]. Solche Sätze verraten genugsam den Gegensatz zwischen Theorie und Praxis. Die schlimmsten Folgen lagen allerdings auf der sozialen Seite, da meist unfreie Priester und Kleriker freie Frauen heirateten; für ihre Kinder beanspruchten sie dann nach dem damaligen Rechtsbrauch die Freiheit und versorgten sie mit kirchlichem Vermögen[5]. Dass mancherseits den offenbar viel geschmähten Priesterkindern Wohlwollen entgegengebracht wurde, ist bereits oben erwähnt worden[6]; allein diese Nachsicht gewann nicht die Oberhand und

---

[1] Lamp. opp. (ed. O. Holder-Egger 1894) 199 (Annal. an. 1074). Vgl. weitere Belege bei J. C. L. Gieseler, Lehrb. d. Kirchengeschichte, Bonn II 1, (1846[4]), 323[3].

[2] XIX 5 int. 83.

[3] III 75 u. 207; XIX 5 inter. 83 zeigt den sichtlich Bs. eigener Redaktion entstammenden Busssatz von 1jährigem Fasten an den „gesetzlichen Tagen" für solche, die bei einem verheirateten Priester nicht die Messe hören und die Sakramente empfangen wollen.

[4] VIII 60—64 (C. Gangr. cc. 13, 9, 10, 12, 17).

[5] Vgl. Hauck, KG. III 567 f.

[6] S. oben S. 21[1].

die Missstände müssen durch die Toleranz der Priesterehe mit der Zeit unerträglich geworden sein. Schon die Synode von Goslar (1019) war auf Veranlassung des Bischofs Bernward von Hildesheim der Frage näher getreten, wie es sich mit dem Stand der Kinder unfreier Priester und freier Frauen verhalte; man erklärte sie rundweg für unfrei[1]. Hört man aber erst die scharfe Sprache, welche Benedikt VIII. auf der Synode zu Pavia (1022) führte und welcher Heinrich II. in allweg beistimmte[2], so weiss man, von welchem Punkte aus der Kampf gegen die Priesterehe begann und dass das Zeitübel der Unenthaltsamkeit der Geistlichen einer umfassenden und gründlichen Heilung bedurfte. Die Zeiten Leos IX. und Gregors VII. standen auch nicht mehr fern.

Während aber zur Zeit Bs. der Priesterehe Duldung gewährt wurde, fehlte viel, dass die Sittlichkeit des unverheirateten Klerus sonderlich hoch stand. Wohl mochte mancher seiner Kontinenz sich rühmen, dann aber waren Ausschweifungen der verschiedensten Art nichts Seltenes. Darf man auch hier die Zustände in Deutschland keineswegs nach der Lage der gleichzeitigen Verhältnisse in Italien bemessen[3], so wird man doch auch den deutschen Klerus nicht für tadelfrei erklären dürfen. Auch hiefür ist das Dekret Bs. ein sprechender Beleg. Wiederholt muss er auf die kirchlichen Bestimmungen hinweisen, welche verbieten, fremde Frauenspersonen im Haus zu haben ausser den nächsten Verwandten[4]; fremde sollten, wenn sie einen Geistlichen bedienen mussten, entfernt von ihm wohnen[5]. Namentlich aber sollten die Geistlichen nicht in die Wohnungen

---

[1] Const. I 63.

[2] A. a. O. 71, 30: Volunt in terra rapere libertatem, ut diabolus in caelo voluit deitatem oder: Nulli peiores hostes ecclesiae quam isti; vgl. den oben S. 33 zitierten Ausspruch Heinrichs II.

[3] Schon Rather v. Ver. († 974), mehr aber noch der spätere Petrus Damiani († 1072) schildern in grellen Farben die Unsittlichkeiten des italienischen Klerus. Vgl. eingehend bei Dresdner 306—327.

[4] II 110—113.

[5] II 116.

der Arbeitsfrauen gehen; ja es mochte vorkommen, dass sich Geistliche aus den kirchlichen Einkünften eigene Arbeitshäuser erbauten, um dort um so freier verkehren zu können[1]. Von allen möglichen Sünden der Unzucht nimmt B. in seinen Bussbestimmungen weder Diakon noch Priester noch auch Bischof aus[2]; dabei hat er die Bussansätze durchwegs, wie auch anderweitig für die Laien, bedeutend verringert. Das, was sich aus B. ersehen lässt, bestätigen auch zeitgenössische Quellen[3] und man darf, alles betrachtet, sagen, dass das Leben sehr vieler Mitglieder des geistlichen Standes nicht ihrem erhabenen Berufe entsprach.

Auch sonst aber scheinen die Geistlichen nicht eben hoch über dem moralischen Niveau der Laien gestanden zu sein. Der Verpflichtung, sich klerikal zu kleiden[4], sind sie offenbar nicht folgsam nachgekommen; sie huldigten der Mode und pflegten Haar und Bart, statt die Tonsur zu tragen und den Bart zu scheren[5]. Insbesondere hat es, wie überhaupt in

---

[1] III 123 (Capp. Hincm. II c. 19, aus Reg. I 223). „Die Stoffe zu den gewöhnlichen Hauskleidern wurden im Haus selbst angefertigt und die weibliche Dienerschaft mit Flachsarbeiten, Spinnen und Weben beschäftigt. Man richtete hierzu (im Hofe) eigene Werkstätten ein“ (A. Schultz, Das höfische Leben zur Zeit der Minnesänger, Leipzig 1889[2], I 193[3]). Zur Erläuterung gilt hier auch die bei Schultz zitierte Stelle aus dem Iwein des Hartmann v. d. Aue (gedichtet ca. 1200):

Nû sach er inrehalp dem tor
En wîtez wercgadem stân,
Daz waz gestalt und getân
Als armer liute gemach;
Dar in er durch ein venster sach
Wurken wol driu hundert wîp,
Den wâren cleider und der lîp
Vil armeliche gestalt:
Irn was iedoch deheiniu alt.

Nach E. Henrici, Hartm. Iwein in germanist. Handbibl., Halle 1891, 295 (6187—6194).

[2] XVII 33 (Capp. Ans. I 48), 39—42 (Poenit. Egb. cc. V, IX); 56 (Poen. Cumm. II 1—26).

[3] S. die Belege bei Gieseler KG. II 1, 322[2] und bei J. Sass, Die Kultur- und Sittengeschichte der sächsischen Kaiserzeit, Berlin 1892 (JD.) 69[64].

[4] II 208 (cfr. C. Mett. 888 c. 6; aus Reg. I 345), 209.

[5] II 174; man vgl. dazu die Zustände, welche auf der Prov.-

jener Zeit, auch beim Klerus an der nötigen Mässigkeit gefehlt. Man schätzte damals nicht bloss das Wasser, sondern auch den Wein, den Met und das Bier[1]. Wenn B. ein eigenes Buch dem Laster der Trunkenheit widmet und davon die Hälfte der Kanones auf den Klerus, die Bischöfe nicht ausgenommen, trifft, so wird man nicht fehl gehen, wenn man hieraus einen ungünstigen Schluss auf die Sitten der Geistlichkeit zieht[2]. Man fing bereits an, dem Wirtshausleben zu frönen und die Diener des Herrn konnte man dabei ebenso beteiligt finden wie die Laien[3]; aber auch interne Versammlungen des Klerus wie Kapitelsversammlungen und Leichengottesdienste von Kollegen arteten oft in reine Trinkgelage aus[4]. Ja die Geistlichen selbst hatten Schenkbuden in der Kirche eingerichtet[5], ein Missstand, welcher durch die Bedürfnisse der von fern kommenden Parochianen wachgerufen

---

Syn. von Rheims gegeisselt wurden (972) und nach denen man ungefähr auf die Verhätnisse in Deutschland schliessen darf: Sie bedeckten ihre Tonsur (corona) mit goldbortenbesetzten Käppchen, trugen teure, weite Tuniken und Schnabelschuhe mit Quasten etc. (Rich. hist. lib. III c. 37—41; ed. Waitz [Schulausgabe] 1877, 98f.). Die Bartlosigkeit der Geistlichen galt damals als ein besonderes Privileg. Vgl. hierzu besonders Othlonis lib. vis. V (Pez, Thes. anecd. III 2, 569), das Zitat bei Grupp I 315[1], sowie die Nachricht, dass sich Burchard vor seinem Tode noch die Corona und den Bart scheren liess (Vita Burch. c. 22 (SS. IV 845, 5).

[1] Vgl. XIX 9. Die Tischbenediktionen des Ekkehard, zumeist nur Übungen in der Verskunst, geben ein beredtes Bild von den damaligen Ess- und Trinkverhältnissen. S. F. Kellner, Bened. ad mensas Ekkehardi in Mitteilungen der antiquar. Ges. in Zürich III (1846/47) 2. Abt. 105, 114f.

[2] XIV 3 (?), 4, 5, 6 (Poen. Cumm. I 1), 7 (Syn. Papiens. 850 c. 3), 8, 9, 10 (Capp. Theodulfi c. 13), 11—13. — Der Lib. I in hon. Willig. (c. 2; SS. XV 744, 28) hebt von dem Erzbischof ausdrücklich hervor, dass er nach der Komplet am Abend nur einmal mehr zu trinken sich erlaubte. S. auch Vita Joh. Gorz. c. 94 (SS. IV 364, 16).

[3] II 129—131, 147 (Ben. Lev. I 325).

[4] II 161 (Capp. Hincm. I c. 14, aus Reg. I 216), 164 (l. c. c. 15, aus Reg. I 219).

[5] III 84 (Capp. Ricolfi c. 13, aus Reg. I 58), 85 (? aus Reg. I 59).

wurde. Am häufigsten wurde das Jagdverbot[1] übertreten und fort und fort erneuerten dasselbe spätere Konzilien. Auch auf öffentlichen Märkten und den Plätzen der Stadt trieben sich die Kleriker herum[2], nicht zum Nutzen ihrer seelsorglichen Tätigkeit, da sie hierdurch ihre Pflichten verabsäumten. Die Residenzpflicht war ihnen zwar ausdrücklich eingeschärft, doch muss es an deren Beobachtung gemangelt haben[3]. In steigendem Masse wurde auch das kirchliche Verbot des Zinsennehmens missachtet[4]. „Seit der Synode von Aachen 789 (cc. 5 u. 39) war im Abendlande gegenüber der milderen Praxis im Orient die durchaus strenge Auffassung zur Geltung gekommen, die jegliches Zinsenfordern verbot, da wegen der wirtschaftlichen Verhältnisse damals Darlehen nur zu konsumtiven Zwecken verlangt wurden und Zinsenforderung unter dieser Voraussetzung als gewinnsüchtige Ausbeute der Not des Nächsten gelten konnte“[5]. Doch bereits vom 10. Jahrhundert an waren die Verhältnisse derartige geworden, dass das Zinsfordern zur Regel und auch von dem Klerus trotz der gegenteiligen Kanones geübt wurde. Dies hing mit der ganzen wirtschaftlichen Entwicklung jener Zeiten zusammen, im besonderen mit der des kirchlichen Besitzes und der Einkommensverhältnisse der Geistlichen. Soviel ist sicher, dass die Geistlichen die Grenze des Gangbaren oftmals überschritten und dass deswegen die Mahnung des Dekrets, sie hätten die cura animarum, non pecuniarum, nicht unangebracht war[6].

---

[1] II 213 (C. Epaon. 517 c. 4, aus Reg. I 178), 214 (aus Ben. Lev. III 125); VIII 90 (aus C. Mogunt. 813 c. 14). — Bischof Arnulf v. Halberstadt sah einmal einen Geistlichen seiner Diözese mit einem Jagdfalken auf der Faust; von Eifer ergriffen nahm er den Mann mit sich und zankte ihn aus. (Thietm. VII 36, S. 189.)

[2] II 210.

[3] II 80 (?), 99 (aus Ben. Lev. III 162).

[4] II 119—124, 125 (Anseg. II 36, aus Reg. I 233), 126 (Cap. Carol. ad Nimag. 806 c. 11, aus Reg. I 288), 127 (l. c. c. 17, aus Reg. I 291), 128.

[5] A. Koch, Zins und Wucher in KL.[2] XII (1901) 1967.

[6] XI 70.

Im ganzen genommen „führten die niederen Geistlichen ein ähnliches Leben wie die mittleren Stände des Volkes; sie schlossen sich durchaus nicht vom Volksleben ab, sondern nahmen an den Freuden und Genüssen desselben teil“ [1]. Sünden und Laster waren bei ihnen ebenso zu finden, wie bei den Laien. Besser hat es meist bei der höheren Geistlichkeit, besonders bei den Bischöfen, gestanden und jene werden da ihren Pflichten um so eher nachgekommen sein, wo ein strenges Regiment sie im Zaume hielt. Männer wie Burchard wirkten offenbar in der tiefgehendsten Weise auf die sittliche und intellektuelle Hebung des Klerus ein.

3. Kapitel.

Klerus und Laien.

Die schon aus den apostolischen Zeiten herrührende prinzipielle Scheidung von Klerus und Laien [2] hatte sich im Laufe der Jahrhunderte immer markanter hervorgehoben. Wo ein geregeltes Staatsleben sich entwickelte und die Geistlichkeit Platz in demselben fand, war schon durch äussere organisatorische Verhältnisse ein strengerer Unterschied für beide gegeben. So fiel Karl d. Gr. die Aufgabe zu, zwischen den Trägern der geistlichen Gewalt in seinem Reiche und den weltlichen Vornehmen und Beamten das für ein gedeihliches Nebeneinanderwirken beider erforderliche Gleichgewicht herzustellen. Er konnte diese Aufgabe noch um so leichter erfüllen, als in seinem Reiche die Geistlichen in demselben Verhältnis zu ihm standen, wie die Grafen und andern königlichen Beamten: es waren eben sämtliche seine Diener. Unter Ludwig dem Frommen aber bahnte sich ein Übergewicht zugunsten des geistlichen Elements an und die Bevorzugung desselben trat oft

[1] Gerdes I 555.

[2] Vgl. hierüber im allgemeinen die instruktiven Ausführungen bei E. Hatch-Harnack, Die Grundlegung der Kirchenverfassung Westeuropas, Giessen 1888, 119—130.

genug zutage. Daher war es auch kein Wunder, wenn ein immer tieferer Zwiespalt zwischen Geistlichkeit und Laienwelt sich zeigte, der am Ende des 9. Jahrhunderts in verschiedentlichen Gewaltakten gegenüber den geistlichen Würdenträgern sich äusserte[1]. Seit zudem Otto I. in den Bischöfen seine beste Stütze gegenüber den Herzögen gefunden und erstere mit immer zahlreicheren Regalien belehnt, mit Regierungsgeschäften betraut und am Hofe gern gesehen wurden, war die Ehrung des geistlichen Standes überhaupt bei den sächsischen Königen traditionell und für die Laien vorbildlich geworden. Dass von diesen der Klerus durch eine immer tiefere Kluft, ideal gesehen, getrennt wurde, dazu trugen die verschiedenen Standesrechte desselben, welche in wachsender Ausdehnung mit verstärktem Nachdruck nun geltend gemacht wurden, und nicht zum mindesten auch der religiöse Nimbus, welcher auf Grund seiner ganzen geistlichen Tätigkeit ihn umgeben musste und welchem das tief religiös angelegte Empfinden des deutschen Volkes nur entgegenkam, sehr viel bei; die klerikale Kleidung, die zu tragen nachdrücklichst gefordert wurde, war das äussere Dokument des inneren Unterschieds der beiden Stände.

B. behandelt das Verhältnis zwischen Klerus und Laien in einem eigenen Buch (XV). Danach sollen die Laien den Bischöfen und ihren Vertretern gehorchen[2]; Laien, welche als Verächter der kirchlichen Kanones sich zeigen, verfallen der Exkommunikation[3]; überhaupt steht das göttliche Gesetz, d. h. eben die Kanones, deren Beobachtung die Geistlichen zu überwachen haben, über jeder weltlichen Vorschrift[4]. Praktisch äussert sich beispielsweise diese geistliche Superorität dadurch, dass das Plazitum des Bischofs durchaus dem des Grafen vorgeht für den Fall, dass letzterer auf den nämlichen Tag ein solches angekündigt wie der

[1] Boos RhSt. I 228.
[2] XV 4; XIX 5 int. 87.
[3] XV 6, (capp. Angilr. c. 44) 7.
[4] XV 8 (ep. Marcelli ad epp. or. c. 4), 10 (Ben. Lev. add. III 18).

Bischof[1]. In geistlichen Dingen dürfen die Laien der Kirche nichts drein reden; denn das Volk hat nicht zu lehren, sondern ist zu belehren[2].

Waren auch solche Sätze und Bestimmungen gerade nichts Neues, sie gewinnen doch in ihrer Zusammenstellung durch B. gerade für seine Zeit eine besondere Bedeutung dadurch, dass sie das Vorherrschen des klerikalen Elements im öffentlichen Leben dartun. Letzteres bestätigt sich ja auch anderweitig. „Ein Thietmar von Merseburg kann sich im Klagen gegen die Anmassung und die Gottlosigkeit der Laien nicht genug tun und vortrefflich bringt er die Stimmung der geistlichen Kreise zum Ausdruck“[3]. Derselbe Thietmar weiss die lex divina nicht anders als über der secularis potentia stehend und erstere bildet das Korrektiv für letztere[4]. Die Geistlichen erwarteten aber auch selbst, dass man ihnen Ehrung entgegenbringe und sie waren von dem Bewusstsein getragen, dass jede Unehrerbietigkeit gegen sie, ja selbst schon solcherlei Gedanken, von Gott gestraft würde[5]. Im äusseren Kirchenleben kam dieser Unterschied dadurch zum prägnanten Ausdruck, dass den Laien der Zutritt zum Altar verwehrt wurde, während er ihnen bis zum 8. Jahrhundert gestattet war. Der Zugang zum Chor, zu dessen äusserlicher Abtrennung von dem übrigem Raum der Kirche sodann auch das Platzbedürfnis der Kanoniker beitrug, ward durch ein Geländer (cancelli) abgesperrt[6]. Der Altar blieb an seiner bisherigen Stelle ausserhalb des Geländers und für den Klerus wurde in der Apsis ein neuer Altar errichtet, bis später der Laienaltar wegfiel[7].

---

[1] XV 37.

[2] XV 12, 35 (Ben. Lev. I 403).

[3] Boos RhSt. I 228; Nitzsch-Matthäi, Gesch. des deutschen Volkes I 368.

[4] Thietm. IV 73 (S. 105).

[5] Vita Joh. Gorz. c. 109 (SS. IV 368).

[6] II 116, III 100, 101, und insbesondere 102 (C. Turon. 567 c. 4, Ben. Lev. II 279).

[7] Boos RhSt. I 265f. — Darüber, dass die Frauen doch immer wieder aus Neugierde in den abgeschlossenen Raum eindrangen, weiss noch Berthold v. Regensburg sich zu beklagen, (Grupp, II 203[1]).

Die realen Verhältnisse freilich liessen dieses Bild der scharfen Trennung zwischen Laien und Geistlichen in jenen Zeiten nicht immer ungetrübt; ja gerade dieser Gegensatz führte zu Kollisionen. Spott und Verunglimpfung wenigstens mögen nichts Seltenes gewesen sein. Das beweist schon jene Frage, welche der Sendvisitator an die Sendzeugen zu richten hatte, ob nämlich die Leute ihrem Pfarrer die schuldige Ehrerbietung entgegenbrächten oder ihn in Wort oder Tat verletzen würden, und im Zusammenhalt damit die kanonische Bestimmung bei B., dass von der Kirche ein derartiger Übeltäter solange ferngehalten werden solle, bis er genügende Satisfaktion geleistet[1]. Zeitgenössische Quellen verraten auch, dass es mit der Erweisung dieser Ehrerbietung nicht immer gut bestellt war[2].

4. Kapitel.

Das kirchliche Vermögen.

Eine wesentliche Grundlage für den Bestand und die Stellung der Kirche bedeutete das Kirchenvermögen[3]. Bis in das 5. Jahrhundert bildete es eine einzige Masse für die gesamte Diözese; die Einkünfte daraus gelangten an die bischöfliche Kirche und von dieser aus wurden die einzelnen Kirchen versorgt. Je grösser aber die Zahl der Geistlichen wurde, desto schwieriger war es, diese Einheit aufrecht zu erhalten, zumal auch immer mehr Kirchen von Privaten auf ihrem Grundbesitz errichtet wurden, welche die Schenkungen an ihre Kirchen von diesen nicht trennen liessen. Die leichtere Verwaltung des immer ausge-

---

[1] I 90 int. 70 vgl. mit II 229 (?), XIX 5 int. 87.

[2] Thietm. III 6 (S. 51). Hierher rechnen darf man auch die Erzählung Unibos, welche auf französischem Boden im 10. Jahrhundert entstand und verschiedene deutsche Charakterzüge trägt. Darin wird der Pfarrer als beweibt geschildert, der auf den Markt geht und im ganzen durchaus nicht in seiner Klugheit höher gestellt ist als der Ortsvorsteher und der Maier (Grupp I 308—310).

[3] Für eine allgemeine Übersicht sei hier verwiesen auf Gerdes I 532—540.

dehnter sich gestaltenden Kirchenguts liess sodann vom 6. Jahrhundert an den Brauch aufkommen, dass die Bischöfe an die Geistlichen auf dem Lande Grundstücke zur Nutzniessung übergaben. Anfangs geschah dies seltener und nur auf Widerruf, später regelmässig und auf immer; den neuen Kirchen wurde dann von Anfang an gleich ihr Besitztum direkt zugewiesen. Um Unregelmässigkeiten zu beseitigen, fixierte endlich die fränkische Gesetzgebung[1] den Minimalbesitz einer Kirche auf einen mansus (Hufe); die bischöfliche Kirche selbst behielt, solange das gemeinsame Leben dauerte, die Einheit des Kirchenvermögens bei.

Auf diesem Rechtsstandpunkt bezüglich des kirchlichen Besitzes befand sich im Grunde genommen auch noch das erste Viertel des 11. Jahrhunderts, wie sich aus Bs. Dekret ergibt, nur dass innerhalb der zwei Jahrhunderte die Dezentralisation sich vollständig ausbildete und verschiedene, nach und nach auf der alten Basis sich ergebende Rechtszustände sich verfestigten. Jede Kirche samt ihrem Zubehör galt als ein Lehen (beneficium)[2], welches der Eigentümer vorgab und wogegen von dem Beliehenen auch Dienste gefordert wurden. Diese aus dem germanischen Rechte herübergenommene Auffassung war unter Karl Martell in Aufnahme gekommen und im ersten Viertel des 9. Jahrhunderts durch das oben erwähnte Kapitulare von 818/819 endgültig legalisiert worden. Sie galt aber nicht bloss für Privatkirchen, welche reiche Leute auf ihrem Grund und Boden sehr häufig errichtet hatten und noch immer errichteten (Eigenkirchen) und welche ursprünglich den nächsten Anlass zur Auffassung der Kirchen als Lehen gaben, sondern auch für die dem Könige gehörenden Kirchen, ja selbst die bischöflichen Kirchen waren schliesslich unter den Einfluss des „Eigenkirchengedankens“ gekommen[3].

---

[1] Cap. eccles. Ludov. 818/819 c. 10.

[2] III 30, 168 (C. Meld. 845 c. 22).

[3] Man vergleiche zu der ganzen Entwicklung U. Stutz, Geschichte des kirchlichen Benefizialwesens, Berlin 1895 (I 1), ebenso von demselben Verfasser: Die Eigenkirche als Element des mittelalterlich-germanischen Kirchenrechts, Berlin 1895 und:

Aufgabe der kirchlichen und staatlichen Gesetzgebung war es nun, die nach germanischer Rechtsanschauung dem Eigentümer und zwar dem Laieneigentümer zustehenden Rechte hinsichtlich der Kirche und des Kirchenguts auf das rechte Mass zurückzuführen, damit die kirchlichen Interessen nicht schaden litten. Diese Aufgabe ist auch, soweit möglich, erfüllt worden.

Bei jeder Neugründung einer Kirche musste die Einwilligung des zuständigen Bischofs zur Errichtung derselben erholt und zugleich die Ausstattung für sie (dos[1]) wenigstens mit dem Mindestmass von 1 Mansus garantiert werden[2]. Die damalige Naturalwirtschaft brachte es mit sich, dass eine Kirche ohne liegende Güter undenkbar war und der Reichtum einer solchen bemass sich vor allem nach dem Grundbesitz; meist wurde denn auch das Minimum desselben mehr oder minder überschritten. Die dos musste, sollte anders die Stiftung rechtskräftig sein, gänzlich dem Aufsichts- und eventuellen Verfügungsrecht des Bischofs unterstellt werden und die Kirche überhaupt mit allem Zubehör stand im Verhältnis der Unterordnung (obsequium) zu ihm[3]. Endlich genoss der angestellte Geistliche Freiheit von allen privatrechtlichen Diensten und Lasten (Zinsen) gegenüber dem Grundherrn[4]. Diese drei Hauptforderungen, welche bei Neugründung von Kirchen stets in einer chartula confirmationis fixiert wurden[5], bedeuteten schon

---

Lehen und Pfründe, in Zeitschr. der Savignystiftung für Rechtsgesch., germ. Abt., XXXIII NF. 20 (1899) 213—247.

[1] Dos ecclesiae ist ein aus römischer Zeit wahrscheinlich aus der Vulgärsprache übernommener Terminus, der „Schenkung, Ausstattung, Zubehör" bedeutet. Durch die mystische Auslegung der Kirche als Braut erhielt das Wort eine tiefere Bedeutung (Burch. III 45, 47, 49). Vgl. eingehend bei Stutz, Benefizialwesen, 98—102.

[2] III 6 (Ben. Lev. I 382), 7 (Cap. ad Salz 803 c. 3, aus Reg. I 27), 37; 52.

[3] III 8, 20, 37, 146 (Ben. Lev. III 468; das et decimis ist Zusatz Bs.), 203.

[4] III 52, 53 (die Erwähnung der weltlichen Gewalt am Anfang und gegen Schluss hat B. unterlassen), 159.

[5] III 37. — Der Ausdruck dos für das Ausstattungsgut der Kirche findet sich nicht selten bei den gleichzeitigen Schriftstellern (z. B. Purch. de gest. Witig. v. 140, SS. IV 625); klassisch ist aber für

eine tiefgreifende Schmälerung der ursprünglichen Eigenkirchenrechte zugunsten der geistlichen Gewalt. Denn einer willkürlichen, zu geringen Dotation, deren Normierung ja eigentlich nur dem Kirchenbesitzer zugestanden wäre, war nun vorgebeugt; ein Schalten und Walten desselben ohne jegliche Rücksicht auf die geistlichen Behörden war ausgeschlossen; eine Ausnützung der Geistlichen zu weltlichen Geschäften, wie Gutsverwaltungsdiensten und Ähnlichem, welche immer wieder von dem Grundherrn beansprucht wurden, war nicht mehr so leicht möglich. Doch auch anderweitig versah sich die Kirche ihrer Vorteile. Galt es als oberster Grundsatz, dass alles, was der Kirche einmal zu eigen gegeben, als geheiligt zu erachten sei[1], so war die naturgemässe Folge die, dass jegliches Kirchengut unangetastet bleiben und jede Gefährdung des Bestandes derselben vermieden werden solle[2]. Eine solche war aber vor allem in den Fällen gegeben, in denen Eigenkirchen von mehreren Erben übernommen wurden; die germanische Rechtsauffassung hätte hier eine Teilung zugelassen, wie für jedes Hab und Gut. Allein damit wäre eine Zersplitterung der Kirchengüter unausbleiblich gewesen und in der Tat kamen Fälle vor, in denen der kirchliche Besitz unter Erben geteilt und nun ebensoviele Geistliche an der einen Kirche angestellt wurden, als Parteien vorhanden waren[3]. Doch die kirchlich-weltliche Gesetzgebung wusste hier

---

die ganze Angelegenheit die Stelle in Vita Oudalr. c. 7 (SS. IV 395): Horum autem, qui in suo episcopatu proprietates habebant, quisquis religiosorum propter amorem Christi ecclesiam componere cupiebat, et cum concessa licentia ab eodem sancto episcopo eam aedificaverat consecrationemque habili tempore ab eo fieri flagitavit, aptissima uniuscuiusque petitioni praebuit assensum, si confestim ille consecratae ecclesiae legitimam dotem in terris et mancipiis in manum eius celsitudinis dare non differret, ... ea etiam ratione, ut aliis circumiacentibus ecclesiis iura earum in nullis rebus propter illam novam minuerentur.

[1] III 129 (Capp. Herardi c. 65), 130, XI 17 (ex Ben. Lev. II 405, der Schluss: et si emendare noletur, excommunicetur stammt wohl von B.).

[2] III 148, 164 (Capp. Anseg. II 29), 173 (Cap. Suess. 853c. 12).

[3] III 42 (C. Cabill. 813 c. 26 u. Ben. Lev. add. III 51).

einen Riegel vorzuschieben, indem sie bestimmte, Kirchengüter könnten bei Erbschaften nicht geteilt werden; nur ein einziger Geistlicher dürfe an einer Erbkirche angestellt werden und die Erben hätten sich daraufhin zu einigen, wo nicht, so sollte der Bischof die Kirche schliessen lassen[1]. War es ferner das anfängliche Recht der Grundherrn, ihre Eigenkirchengüter zu verschenken, vertauschen oder verkaufen wie sie wollten[2], so ward ebenso auch hiergegen eingeschritten, indem kurzweg verfügt wurde, Laien hätten über Kirchengüter keine Bestimmung zu treffen[3]. Aber auch jedem Geistlichen war strengstens untersagt, von den Besitzungen der Kirche etwas zu verpfänden, verkaufen, zu verschenken oder in Pacht zu geben[4]. Ja sogar die Bischöfe, denen das Aufsichtsrecht über das gesamte Kirchenvermögen ihrer Diözese zustand[5], durften Veränderungen in demselben nur vornehmen im Einverständnis und mit schriftlicher Zustimmung ihres Presbyteriums[6], das dann umgekehrt wieder an die Mitwirkung des Bischofs bei einem diesbezüglichen Beschlusse gebunden war[7]. Soweit freilich der König als Eigentümer von Kirchen oder überhaupt in seiner Stellung gegenüber dem Kirchengut in Betracht kam, wurde eine Ausnahme statuiert, doch nur in Sachen der Vertauschung[8]. Bezeichnenderweise war aber

---

[1] III 40 (aus Reg. I 246, der Zusatz et consilio episcopi ist von B. gemacht), 41 (Ben. Lev. I 99), 42, 224.

[2] Stutz, Eigenkirche, 16 f.

[3] III 172 (Cap. Suess. 853 c. 12, über dessen Veränderung s. S. 15[9]), VIII 71 (ex Ben. Lev. III 207), 72 (ex Ben. Lev. I 403), XV 35 (l. c.).

[4] III 164.

[5] III 146.

[6] I 215 (Capp. Mart. Brac. c. 14), III 106 (C. Turon. 813 c. 11), 170, 171 (C. Meld. 845 c. 3), 176.

[7] III 166.

[8] III 165 (Capp. Anseg. II 30); charakteristische Änderungen hat B. bei III 23 (ex Ben. Lev. I 386) vorgenommen; seine Quelle untersagt kurzweg jede Veränderung durch den König: nemini liceat monasterium tradere vel commutare, er aber schiebt nach beiden Verbis nisi ad alium monasterium bezw. cum alio mon. ein; ebenso hat er den Schluss dieses Kanons gegenüber seiner Quelle bedeutend gemildert.

auch jeglicher Umtausch von Kirchengut, auch wenn er durch die Bischöfe und ihr Presbyterium vorgenommen werden wollte, von seiner Genehmigung abhängig[1].

Man sieht, die kirchliche Autorität war nach den verschiedensten Richtungen hin für die Erhaltung des kirchlichen Grundeigentums angelegentlich besorgt, nicht bloss hinsichtlich der Besitzer der Privateigenkirchen, auf die sie allerdings ihr Hauptaugenmerk richten musste, sondern auch hinsichtlich aller, welche Kirchengut zu verwalten hatten. Sie war auch vorsichtig genug, zu verlangen, dass jeder Erwerb von seiten einer Kirche schriftlich beurkundet werden solle, um jederzeit den Besitz erweisen zu können[2]. Wehe dem, welche solche Urkunden zu ungunsten der Kirche fälschte oder unterdrückte; er hatte nicht nur den Schaden gutzumachen, sondern verfiel überdies noch der Exkommunikation[3]. Letztere Strafe traf übrigens alle, welche Kirchengut in irgendeiner Weise schädigten oder veruntreuten, ja auch die Mitwissenden, bis sie Satisfaktion geleistet und Busse getan[4]. Vierfacher Rückersatz, neunfache Komposition und dreifache Entschädigung an die Kirche für Verletzung der Immunität, welche jedem kirchlichen Besitz zukam, ward gefordert[5]. Da zudem, wie schon oben gesagt, alles, was der Kirche gehörte, als

---

[1] III 172.

[2] III 119 (C. Agath. 506 c. 54, s. hierzu Reg. I 222 Anm. bei Wasserschleben, Ausgabe des Regino 1840, 111).

[3] III 183.

[4] IV 53 (aus Reg. I 29, doch verwischte B. den geistlich-weltlichen Charakter des Kanons indem er den Anfang änderte), XI 13 (aus Reg. II 290), 16 (aus Reg. II 288, wobei B. in der Mitte den Passus von der königlichen Gewalt wegliess), 23 (Reg. II 295, Änderung am Schluss wie vorhin), 24 (Ben. Lev. II 134), 25.

[5] XI 22 (Meld. 845, c. 60, aus Reg. II 289, doch entnahm B. nur den Anfang seiner Quelle, alles übrige ist von ihm), 26 (B. selbst bezeichnet den Kanon als Brief des Papstes Gregor, dem Ganzen nach kann damit nur Gregor V. gemeint sein und es fiele der Brief gemäss den Indiktionsangaben am Schluss auf das Jahr 998, doch wird er in seiner Echtheit angezweifelt (vgl. Jaffé I² 3890); für Ivo (Decr. XIII 36) ist lediglich B. Gewährsmann), 27 (der Schlussatz mit dem Strafdiktamen ist von B.).

geheiligt erschien, so qualifizierte sich der Kirchenraub als Sakrilegium[1].

Man gewinnt bei B. in anbetracht der zahlreichen Kanones über Raub von Kirchengut sowie angesichts der charakteristischen Änderungen an seinen Quellen den Eindruck, dass er einem besonderen Zeitübel gegenüberstand, dem es galt, ihm mit aller Macht zu steuern. Tatsächlich fehlt es auch nicht an Berichten aus jener Zeit, welche über das räuberische Vergreifen an kirchlichem Eigentum klagen[2]. Gerade in dieser Zeit der Gesetzesmissachtung unter Heinrich II. waren aber auch solche Schandtaten nichts Undenkbares. Äusserst bezeichnend für die ganze Lage sind die Legenden, welche man damals bezüglich der Kirchenräuber zu erzählen wusste: im einen Fall soll ein Ritter von Mäusen zernagt worden sein[3], unheilbare Krankheit sollte die Folge bei andern sein[4]; ein ewiges Brennen im Feuerpfuhl der Hölle war der Lohn eines Dritten, hätte ihn nicht ein Überlebender durch Rückgabe des Gutes gerettet[5]. Ja es herrschte insgemein die Anschauung, dass sämtliches, Kirchen und Klöstern gestohlene Gut, namentlich an Kleidern und Pretiosen, dem Teufel verfallen sei[6].

Wenn, wie gesagt, Grund und Boden bei Neugründung einer Kirche vermacht werden musste, ja überhaupt, wenn Land vergabt wurde, befanden sich meist dabei auch Leibeigene (mancipia, nicht servi) zur Bewirtschaftung[7]. Sie waren an den Fronhof, der

---

[1] XI 17 (s. S. 45[1]), 18, 19, 22, 26, 27, 28 (aus Ben. Lev. II 394), 29.

[2] Es sei hier nur verwiesen auf Purch. de gestis Witigow. v. 90 ff. (SS. IV 624), woselbst anschaulich in mehreren Versen eine Brandschatzung des Klosters St. Gallen geschildert wird.

[3] Thietm. VII 22 (S. 181), bei Gerdes I 536[6].

[4] Hartm. Vita s. Wibor. c. 25 (SS. IV 453), ebenda 536[5].

[5] Othlon. lib. vis. VII (Pez Thes. anecd. III 2, 574).

[6] Man vgl. die köstliche Geschichte in Othlon. lib. vis. XXIII (Pez a. a. O. 609), wo zwei Schauspieler dem Teufel begegnen, der sie in ein Haus mitnimmt, das äusserst prächtig mit allen möglichen Kostbarkeiten und Gewändern ausgestattet ist; auf die Frage, woher dies alles stamme, antwortet er: Wundert euch nicht; alle den Kirchen und Klöstern gestohlenen Dinge sind mein.

[7] Schulte RRG. 133[6]: Die servi auf den Grundstücken

zu liegenden Gütern meist gehörte, gebunden und bildeten gleichsam das Inventar zu demselben[1]. Auch die Kirche konnte dieser Arbeitskräfte mit nichten entraten und so fand sich denn, je nach Umfang des Grundbesitzes, eine mehr oder minder grosse Zahl derselben auf den kirchlichen Gütern[2]. Wie jeder weltliche Grundherr war auch sie Besitzerin derselben mit allen Rechten und Pflichten ihnen gegenüber, d. h. sie gehörten ihr eben ganz mit Leib und Gut, mit Weib und Kind, und sie vertrat dieselben vor Gericht. Doch galt bei ihr eine besondere Ausnahme, nämlich die, dass Leibeigene, die einmal zu einer Kirche gehört hatten (homines ecclesiastici), nie mehr in Laiendienste treten konnten, da sie, wie alles Eigentum derselben, als geheiligt galten. Für den Fall, dass sie dann aus irgendeinem Grunde aus dem Eigentumsverband der Kirche traten, mussten sie überhaupt freigegeben werden; sie blieben dann meistens noch im Schutzrecht (patrocinium) derselben und waren dem Bischof zum Gehorsam (obsequium) verpflichtet; gewöhnlich wurden sie der Kirche Zinsleute[3]. Doch gab es auch eine vollständige Freilassung, die aber nur statthaben durfte, wenn statt des Freizulassenden zwei gleichwertige Leibeigene gestellt werden konnten[4]. Alle die Grundsätze bezüglich der Erhaltung des kirchlichen Grundbesitzes hatten natürlich auch auf die Leibeigenen in gleicher Weise Bezug.

Wenn seither vorzüglich von den Gütern der Kirche, sofern sie als Grundstücke mit ihren Zugehörungen (Häusern, Leibeigene) in Betracht kommen, gesprochen wurde, so ist klar, dass hiermit der kirchliche Besitz noch nicht seinen Abschluss fand. Denn neben diesen

---

hiessen coloni. — Die beim Hause dienten, hiessen dagewarden, da sie Tag für Tag ihren Dienst zu versehen hatten (vgl. Burch. lex familiae §§ 2 u. 11).

[1] R. Schröder, Lehrbuch der deutschen Rechtsgeschichte, Leipzig 1902[4], 457; vgl. überhaupt dort 457—461.

[2] Thietm. VI 51 (S. 165) redet einmal von 800 Leibeigenen einer Kirche (Gerdes I 533[2]).

[3] III 173 (Reg. I 382), 174, 184—186.

[4] III 176.

Immobilien[1] waren sie selbstredend auch mit Mobilien versehen, dazu veranlasste sie schon das tägliche Bedürfnis. Doch hat man, namentlich an grösseren und reicheren Kirchen und Klöstern, mit dem Dürftigsten es sich nicht genügen lassen, vielmehr erfreuten diese sich immer auch eines kleineren oder grösseren Kirchenschatzes, bestehend in wertvollen Büchern, Kirchengeräten und Gewändern, überhaupt in Gold, Silber und Edelgestein[2]. Wenn man aus der oben erwähnten Vision des Othlo[3] einen Schluss ziehen will, so dürften diese Dinge in nicht unerheblicher Menge vorhanden gewesen sein. Später ist bei Gelegenheit der Besprechung der Kultgegenstände nochmal darauf zurückzukommen.

Vermehrt hat sich der kirchliche Besitz in bedeutendem Masse durch die Zuwendungen verschiedener Art[4]. Anfänglich waren dies mehr solche Güter, welche zu Lebzeiten der Besitzer rein mit Rücksicht auf die Bereicherung der Kirchen vergabt wurden und zwar von Königen und Grossen wie von Privaten; das war im 8. und Anfang des 9. Jahrhunderts. Dann aber um die Mitte des letzteren trat ein Umschwung ein, indem die privaten Zueignungen seltner wurden, ja mit Beginn des 10. Jahrhunderts fast ganz aufhörten; nur die Herrscher vergaben noch immer in kleinerm oder grösserm Umfang ihre Krongüter. Dieser Stand der Dinge zeigt sich auch noch zu Anfang des 11. Jahrhunderts: Privatgrundbesitzer trifft man fast nur mehr im Tausch oder Kauf mit den Kirchen, da diese eben nicht mehr so fast der Vergrösserung, als der Abrundung ihres Besitzes bedurften[5]. So erklärt es sich denn, dass bei B. auffallend viele Bestimmungen bezüglich des Tausches und

---

[1] III 164, 165 (aus Reg. I 372, 373 = Anseg. Capp. II 29, 30).
[2] III 180 (aus Reg. I 357 = Syn. Rom. 502 c. 6).
[3] S. 48[6].
[4] Vgl. Hatch-Harnack 33—35.
[5] Vgl. Hauck KG. III 57 und die dort aufgestellten Berechnungen, ebenso von demselben das Schema in „Entstehung der bischöflichen Fürstenmacht" (1891), 43.

Verkaufs kirchlicher Güter sich finden[1]. Dagegen erfolgten die Zuwendungen von seiten der Herrscher insbesondere gegenüber den bischöflichen Kirchen und Bistümern in sehr ausgedehntem Masse. Man versteht das; denn einerseits trachteten schon die Bischöfe als Fürsten, ausgestattet mit Regalrechten, immer mehr Besitz an sich zu ziehen[2], andererseits kamen die Könige auch diesem Bestreben entgegen, da sie in den Bischöfen im allgemeinen ihre treuesten Berater und festesten Stützen erblickten[3]. Häufig geschahen dagegen jetzt Zuwendungen Privater durch Testament oder schon bei Lebzeiten pro remedio animae, also in Rücksicht auf ihre eigene Wohlfahrt, ja es wurde dies überhaupt das beherrschende Moment, welches nun fast bei allen Güterverleihungen an Kirchen zum Ausdruck kam[4]. Auch Gelöbnisse bildeten die Ursache für Zunahme des kirchlichen Besitzes[5]. Endlich ergab sich eine Quelle für Förderung und Erhaltung des Kirchenguts durch die Verfügungen, welche betreffs des Eigentums der Geistlichen selbst getroffen waren. Über alles, was sie beim Eintritt in ihren Stand mitgebracht oder was sie in demselben geerbt oder geschenkt bekamen, besassen sie volle Testierfreiheit; über Kirchengüter aber und über das, was sie aus kirchlichen Einkünften erwarben, konnten sie nicht verfügen; dies galt für den Bischof ebenso wie für jeden andern Kleriker[6]. Die Kirche eines Geistlichen

---

[1] III 24 (?), 164, 165, 166, 170, 171, 172.

[2] Bernar v. Verden († 1014) vermehrte beispielsweise in den 24 Jahren seiner bischöflichen Wirksamkeit den Besitz seiner Kirche um 300 Hufen. Thietm. VII 31 (S. 211) [Gerdes I 534[7]].

[3] Wenn insbesondere Heinrich II. der Heilige keine Grenzen kannte in dieser Beziehung, so erklärt sich das weniger aus seiner Religiosität, als vielmehr aus der ganzen Lage der Verhältnisse; er war ein sehr nüchtern denkender, kalt berechnender Mann.

[4] III 140 (C. Agath. 506 c. 4), 141 (?), 159, 174 (?). — Das Musterstück einer solchen Vergebung bildet natürlich jene, die bei der Gründung Bambergs durch Heinrich II. stattfand.

[5] III 123 (aus Reg. I 233 = Hincm. Capp. II c. 19).

[6] I 214 (Paris. 829 c. 16, den Passus bezüglich der Priester hat B. weggelassen, da er auf diese erst im II. Buch zu sprechen kommt), 212, 227, III 118 (Hincm. Capp. II c. 18), 120, 121 (Capp. Ans. I 150), 122 (l. c. I 82).

war auch stets seine Intestaterbin[1]. Genau dasselbe war aber auch für die Geistlichen der Eigenkirchen massgebend, trotzdem an und für sich nach germanischer Anschauung deren Herrn Anrecht auf das ganze Vermögen dieser Kleriker zugestanden wäre. Kirchliches Erbgut sollte, so verfügte B., in vier Teile zerlegt und der erste dem Bischof, der zweite der betreffenden Kirche, der dritte den Armen und der vierte etwaigen Verwandten gegeben werden; waren solche nicht vorhanden, so sollte der Bischof deren Teil zugunsten der Kirche im allgemeinen verwenden[2].

Der gesamte Güterkomplex einer Kirche, der oft über weite Länderstrecken sich zerstreute, konnte wegen seines Umfangs meist nicht in eigener Regie bewirtschaftet werden; das geschah nur für einen Teil desselben, soweit er in der Nähe der Kirche lag. Für solche Fälle war es nach damaliger naturalwirtschaftlicher Lage nichts Ungewöhnliches, wenn die Geistlichen selbst, vor allem die Landpfarrer, den Ackerbau samt der zugehörigen Ökonomie mit Hilfe der coloni betrieben[3]; ja sogar manche Bischöfe nahmen davon keineswegs Abstand, so beispielsweise Bischof Adalbert von Prag[4]. Allein wo eine Selbstbewirtschaftung unmöglich war, wurden die Güter an Freie oder an Grundhörige verliehen und diese mussten dann zur betreffenden Kirche einen bestimmten Zins, meist bestehend in Naturalien[5], entrichten. Diese Art der Verleihung und Nutzbarmachung führte den Namen Prekarie[6]

[1] I 227, II 207 (ex Ben. Lev. add. III c. 31).

[2] II 206 ? aus Reg. II 39; nach diesem war das peculium der Eigenpriester in 3 Teile zu zerlegen, deren 2 dem Geistlichen zur freien Verfügung standen, deren 3. der Kirche verblieb. B. bezieht gemäss seiner Überschrift den Kanon auf die Teilung des Vermögens eines Priesters überhaupt).

[3] II 104 (si voluerit, ad opus rurale exeat, heisst es hier), 103.

[4] Canap. Vita Adalb. c. 10 (SS. IV 585): „Der Bischof betete, fastete, besuchte Kranke und Gefangene; hatte er diesen seine Hilfe erwiesen, so eilte er, wenn die Zeit der Aussaat war, auf den Acker und freute sich dann, dass er mit eigner Hand für seinen Unterhalt gearbeitet.“ „Nach der hl. Messe beschäftigte er sich mit Handarbeit oder mit den hl. Schriften.“

[5] Schröder 287.

[6] S. darüber bei Schröder 286 f. Precaria hiess anfänglich das Bittgesuch, das zur Erlangung eines Leihgutes eingereicht

und sie findet bei B. eingehende Berücksichtigung[1], was sich leicht erklärt, da eben das Prekarienwesen zu seiner Zeit bei jeder Kirche in Anwendung kam. An und für sich konnte kein Geistlicher (Pfründeinhaber) zum Ausleihen irgendeines der ihm zugewiesenen Kirchengüter gezwungen werden[2]. Auch liess sich die Kirche von der weltlichen Gewalt bezüglich der Ausleihform keine Vorschriften machen[3]. Im Gegensatz zu dieser hielt sie nämlich an dem römischen Brauch fest, die Beleihungsurkunden von 5 zu 5 Jahren zu erneuern, auch wenn die Person des Beliehenen oder Verleihers keine Änderung erlitten hatte[4]. Die überaus häufige Anwendung der Prekarienleihe[5] auch noch in späterer Zeit, wo sie vor allem wegen der auch von der Kirche anbetrachts ihrer Liegenschaften geforderten Heeresdienstleistungen[6] an Ministerialen und selbst an Grafen und Grosse erfolgte, hat allerdings dazu geführt, bei der Gewaltsamkeit dieser Herren immer mehr das Leihegut zum Eigengut zu machen und damit der Kirche zu entziehen.

Es erübrigt nun, nachdem im bisherigen das kirchliche Eigentum als solches in Betracht gezogen wurde, die Frage nach den Einkünften der Geistlichkeit zu beantworten. Die erste und fundamentalste Einnahme bildeten naturgemäss für sie die Wirtschaftsergebnisse und die Prekarienzinse aus den Gütern ihrer Kirchen und Benefizien. Hiervon hatten sie aber

---

wurde, praestaria war die Verleihungsurkunde; doch wurden später beide Begriffe promiscue gebraucht, so auch bei B. Vgl. auch bei Stutz, Benefizialwesen, 79—88 (für die frühere Zeit) und Hatch-Harnack 37—40.

[1] III 166—169, 175.

[2] III 168 (C. Meld. 845 c. 22).

[3] III 175 (l. c.).

[4] III 169 (l. c.).

[5] Man vgl. die illustrative Stelle Vita Joh. Gorz. c. 110 (SS. IV 368), an der der Unterschied zwischen Benefizium und Prekarie deutlich zum Ausdruck kommt: Possessio erat monasterii longo jam retro tempore, beneficii nomine ad comitem quendam palatii Hamedeum devoluta, qui simul bona monasterii sub precaria vel praestaria quam dicunt obtinebat etc.

[6] Man vgl. nur für jene Zeit den uns erhaltenen Aufgebotbrief Otto II. a. d. J. 981 (in Jaffé Mon. Bamb. 471 f.).

die Nona und Decima zur Kirchenfabrik und zum Zwecke der Kirchenreinigung abzuführen[1]. Eine zweite Einnahmequelle bestand in den Oblationen, welche an den Sonn- und Festtagen von Männern wie Frauen während der heiligen Messe dargebracht werden mussten[2]. Die Kirche begründete den Zwang für die Abgaben dieser Art damit, dass sie sagte, sie dienten ebenso zum Seelenheil der Geber und der Ihrigen wie auch zum Zeichen des Friedens und der gegenseitigen Eintracht[3]. Gereicht wurden sie in der Form von Naturalien und zwar durften nur frische Ähren, Trauben, Ol für die Lichter, Bohnen- und Räucherwerk hierbei Verwendung finden; andere Naturalien mussten, wollte man sie zum Eigengebrauch der Leute segnen lassen, dem Pfarrer ins Haus gebracht werden[4]. In erster Linie brauchte man diese Gaben offenbar zu Kultzwecken; allein der Ertrag derselben überstieg stets das Bedürfnis und so konnten aus den Oblationen vier Teile gemacht werden, deren ersten der Bischof und deren zweiten der Klerus der betreffenden Kirche erhielt; der dritte diente zur Unterstützung der Armen und zu Zwecken der Hospitalität, während der vierte in die Kirchenfabrik zum Unterhalt der Kirche abgegeben wurde[5]. Am reichsten aber flossen die Einkünfte der

---

[1] III 30; diese doppelte Zehentleistung datierte aus d. J. 779 (Carol. Cap. Haristal. c. 13, Capit. I 50): De rebus ecclesiarum, unde nunc census exeunt, decima et nona ... sit soluta. Unter Pippin d. K. (Sägmüller in KL.[2] XII 1887 unter Zehent) kam sie noch nicht vor.

[2] V 24 (cfr. Ben. Lev. I 372), 32 (aliisque festivitatibus zu diebus dominicis ist Bs. Beigabe); III 144, 145.

[3] V 25 (ex Ben. Lev. I 160).

[4] V 6, 7 (?). Bei beiden Kanones findet sich als Zusatz von Bs. Hand in der Reihe der altarfähigen Oblationen die „Bohnen" aufgeführt (V 6 aus Reg. I 65 = Can. Apost. c. 4). Hauck (SB. 76) macht hierzu die Bemerkung: „Vielleicht, dass es in Deutschland üblich war, gewisse Bohnen als Ersatz für Weihrauch zu gebrauchen." — Als Zeugnisse für die Oblationen vgl. Vita Bernw. c. 17 (SS. IV 766, 7), besonders aber das köstliche Geschichtchen über die hochnäsigen Nonnen zu Gandersheim, welche dem Bischof Bernward ihre Oblationen bei dessen Messe voll Wut vor die Füsse warfen (Vita Bernw. c. 17, SS. IV 766, 14).

[5] III 133 (aus Walafrid, lib. de exordiis etc. c. 28, Ausg.

Geistlichen aus den kirchlichen Zehnten, ja sie stellten sich bereits als die organisatorisch wichtigste Einnahmequelle jeder Pfarrei dar[1]. Sie waren zwar als allgemeine Abgabe, deren Leistung mit staatlichen Mitteln, erzwungen werden konnte, erst seit der Mitte des 8. Jahrhunderts im Okzident bekannt geworden; allein „die grosse Menge der Gläubigen beruhigte sich wahrscheinlich um so leichter bei den Befehlen ihrer Priester, zu tun, wie Abraham tat, weil damit einer Freigebigkeit, die allzu gross geworden war, eine Grenze gesetzt wurde"[2]. Doch gab es auch im 11. Jahrhundert noch Landstriche, in denen fast gar kein Zehnt entrichtet wurde, so in Thüringen, wogegen sich Erzbischof Siegfried von Mainz mit allem Eifer wandte[3]. Im allgemeinen aber drang die Kirche äusserst streng auf die regelmässige Entrichtung dieser ihrer Haupteinnahmen und wer nach dreimaliger Mahnung nicht zahlen wollte, den traf das Anathem[4]. Wie man in dieser Beziehung den Leuten das Gewissen schärfte, das zeigt das Beispiel des Grafen Hugo von Egisheim, der seine Bedenken darüber, ob er wohl stets seine Zehnten richtig geleistet hätte, nur durch ein Gottesurteil zu beruhigen vermochte[5]. Wie die Oblationen, so teilte man — und darauf sah speziell B. — ebenso die Zehnten in vier Teile zu denselben Bedürfnissen und Zwecken wie die ersteren[6]; doch war diese Teilungnach römischem Vorbild nicht bloss eine Eigentümlichkeit von Bs. Forderungen, sie galt vielmehr offenbar zu seiner

---

v. A. Knöpfler in Veröff. d. kh. Semin. M. I 1 [1899] 95), 137, 138 (die Anordnung der Vierteilung ist Zusatz von B.).

[1] III 241.

[2] Hatch-Harnack 59. — III 130, 133.

[3] Lamp. opp. Annal. an. 1062 (S. 79); vgl. bei Hauck KG. III 731.

[4] III 130—132, 134 (aus Reg. I 49, doch hat B. den Passus über die weltliche Gewalt gestrichen).

[5] Hauck KG. III 563.

[6] III 133, 135 (Haiton. capp. c. 15; eigens setzte hier B. ein: nos vero ... singulis annis quartam partem usu Romanorum pontificum etc.), 136 (C. Aurel. 511 c. 15, auch hier macht er denselben Zusatz: sed tamen nos sequentes Romanos etc.), 137, 138 (hier gilt dasselbe).

Zeit allgemein in Deutschland[1]. Selbstverständlich erstreckte sich das Streben der Eigenkirchenherrn nach möglichster Bewahrung und Erweiterung ihres vollen Verfügungsrechts über ihre Kirchen auch auf deren Zehnten. Kaum dass letztere auch für die Eigenkirchen freigegeben waren[2], erhob sich schon die Klage über die vollständige Aneignung derselben durch die Grundherrn[3] und trotzdem ein diesbezügliches Verbot erlassen wurde[4], haben sich diese doch nicht immer und überall daran gekehrt. Die seit Mitte des 11. Jahrhunderts beginnende Reform musste sich auch auf die „Laienzehnten" ausdehnen.

Noch zweier Arten von Einkünften der Geistlichen und Kirchen ist zu gedenken, nämlich einmal der Strafgelder, die aus der Verletzung des Asylrechts der kirchlichen Gebäulichkeiten[5] sowie aus den Reaten der Misshandlung und Tötung von Klerikern[6] flossen, und zum zweiten der Gaben der Gläubigen für seelsorgliche Amtshandlungen. Allerdings war es bis dahin stets verboten, für letztere irgendwelche Gebühren zu fordern[7], ja man bezeichnete eine solche Forderung als Simonie[8]; aber durch die Duldung solcher Gaben als Almosen[9] oder mehr noch durch den aus-

---

[1] Vita Bernw. c. 15 (SS. IV 765, 26); Canap. Vita Adalb. c. 9 (SS. IV 584, 45); Brun. Vita Adalb. c. 11 (SS. IV 599, 15). — In Rom zeigte sich die Vierteilung seit dem 3. Viertel des 5. Jahrh.; in den deutschen Ländern, wo die Organisation der Kirche direkt unter römischem Einfluss erfolgte, blieb dieses Teilungssystem bestehen, während das gallo-spanische Kirchenrecht die Dreiteilung hatte (Hatch-Harnack 61—64; Stutz, Benef. 27, 241 f.).

[2] Cap. eccl. 818/19 c. 12.

[3] Syn. v. Diedenhofen 844 c. 3, 5.

[4] III 239 (C. Meld. 845 c. 78).

[5] III 196, 197 (aus Ben. Lev. I 337; statt „500 Sol. der verletzten Kirche und 200 S. dem Fiskus" setzte B.: „900 S. dem Bischof").

[6] S. oben S. 30.

[7] III 37 (Kirchenkonsekration), III 159 (Begräbnis), IV 71 (Taufe und Firmung), IV 101 (Ordination, Firmung, Begräbnis, Kommunion, wozu noch B. beifügte Taufe und letzte Ölung (vel baptismo vel pro balsamo).

[8] IV 101 (aus Reg. I 129).

[9] III 159.

drücklichen Hinweis darauf, dass sie zwar nicht geschuldet, aber doch geduldet seien[1], wuchsen sie trotz gegenteiliger Konzilsbeschlüsse[2] sich immer mehr zur Forderung aus; am Ende des 12. Jahrhunderts galten sie als dem Pfarrer gebührende justitia und Innozenz III. „fand den Weg, um ihre Bezahlung zu legalisieren: er erklärte sie für eine löbliche Gewohnheit, deren Verweigerung dem Sauerteig häretischer Schlechtigkeit entstamme“[3].

Es waren vielseitige und im ganzen nicht unergiebige Einnahmequellen, die den Geistlichen, vorab dem Landklerus, zur Verfügung standen. Die Bischöfe besassen in den Regalrechten, mit denen sie die Könige namentlich seit Otto I. d. Gr. in immer ausgedehnterem Masse belehnten, neben den Bezügen aus den Oblationen, Zehnten und Strafgeldern ihrer Diözese[4] und neben den Ergebnissen ihrer eignen Kirchengüter eine Erwerbsquelle, die mit der Zeit stets reicher floss; namentlich aber trug ihnen die Ausübung der Grafengerichtsbarkeit den nicht unbedeutenden Teil der Bussen, der als fredum dem König zugekommen wäre, ein. Trotz der rentablen Einnahmequellen, welche für eine rationelle Benützung des im Werte steigenden Grundbesitzes der Kirchen von grossem Vorteil gewesen wären, zerfiel dieser schon im Laufe des 11. Jahrhunderts immer mehr. Abgesehen davon, dass Könige wie Heinrich II. einzelnen Kirchen und namentlich Klöstern viele Güter entzogen und seit der Mitte dieses Zeitraums die Schenkungen der Herrscher mehr und mehr abnahmen, kam eine immer unheilvollere Zersplitterung über den kirchlichen Besitz durch das Vogteiwesen und das

---

[1] III 37.

[2] Bourges 1031 c. 12; Tribur 1036 c. 4. — Die Vita Oudalr. c. 7 (SS. IV 395, 33) berichtet von dem Heiligen, er habe für Kircheneinweihungen nie etwas verlangt, wenn aber jemand freiwillig etwas gab, nahm er es an.

[3] Hauck KG. IV 49 (IV. Lat. 1215 c. 66).

[4] Es kam nicht selten vor, dass sie den ihnen von verschiedenen Kirchen zustehenden Zehent wieder anderweitig z. B. an Klöster gegen eine jährliche Remuneration abtraten. Vita Bernw. c. 15 (SS. IV 765, 25).

Maieramt und die kirchliche Grundwirtschaft ging mit der Zeit der Zersetzung entgegen[1].

B. Die kirchlich-hierarchischen Verhältnisse im besonderen.

1. Kapitel.

Das Papsttum und die deutschen Kirchenverhältnisse.

Wenn das Hervortreten der pseudoisidorischen Dekretalen gerade in eine Zeit fiel, in der ein souveräner Geist wie der Papst Nikolaus' I. († 867) mit selbständigem Empfinden für das Wohl und die Bedürfnisse der Christenheit in allen Ländern den Stuhl Petri einnahm, so erwies sich das als eine Tatsache, die dem ganzen Auftreten des energischen Papstes die „kanonische Sanktion" gab und ihr einen bleibenden Halt sicherte. In der Tat übten noch seine beiden Nachfolger, namentlich der grosse Politiker Johann VIII. († 882), einen mächtigen Einfluss auf die Gesamtkirchenverhältnisse aus. Aber von da an erstarkten bei dem Fehlen einer kräftigen Schutzmacht für den Papst die römischen Adelsparteien und die vorher straff gespannten Zügel der päpstlichen Regierung erschlafften unter deren Druck immer mehr. „Folgsam stiegen die Stellvertreter Christi auf den Stuhl Petri und sanken still wieder von ihm herab" [2].

Diese Zeit des Gebundenseins der päpstlichen Macht zeigte sich am sichtlichsten in dem Verhältnisse der Päpste zu den christlichen Völkern ausserhalb Italiens. Zwar hatten die gegenseitigen Beziehungen niemals Unterbrechung erlitten[3]; allein dieselben

---

[1] Vgl. Inama-Sternegg II 168—174; R. Goette, Die Klöster des MA. im wirtschaftlichen Verkehr in Archiv f. Kulturgeschichte 1903 (2) 195—202.

[2] Gregorovius III[4] 307.

[3] Vgl. bei Gerdes I 560—566; besonders aber Hauck KG. III 211 f. und hierzu die einschlägigen Regesten bei Jaffé[2] für die spätere Zeit bis 1025.

bedeuteten entweder nur den Vollzug von Formalitäten oder weniger belangreichen Amtshandlungen oder aber Entscheidungen, die erst erfolgten, wenn man nach Rom um Aufklärung sich gewandt[1]. „Das Räderwerk der Geschäfte lief in der herkömmlichen Weise ab“[2]. Ein Kirchenregiment, wie es Nikolaus I. und noch seine beiden Nachfolger geübt hatten, kannte der päpstliche Stuhl in den späteren Zeiten nicht mehr; die Versuche eines Johann X. († 928) und Agapit II. († 955) in dieser Beziehung waren ohne nachhaltige Wirkung. Ja selbst der kühne Eingriff Otto III. in die Besetzungsrechte desselben, wodurch ein Gregor V. und Silvester II., Männer von persönlichem Ansehen und hoher Willensenergie, die päpstliche Krone erlangten, vermochte nur auf kurze Zeit das Papsttum wieder in universelle Beziehungen zur christlichen Welt zu setzen und ein selbständiges Eingreifen desselben zu ermöglichen. Die Zeit von 1003—1012 ist bereits wieder eine Zeit des Niedergangs und Benedikt VIII. (1012—1024) verdankte das Erspriessliche seines Wirkens nicht zum geringsten Teil den Aneiferungen des heiligen Königs Heinrich. Am Ausgang des 10. und Beginn des 11. Jahrhunderts steht somit das Papsttum in der Ära einer Dekadenze, mochten sich auch hin und wieder die Anzeichen einer Besserung zeigen.

In diese Zeit fällt das Dekret Bs. Will man die Stellung, die er dem Papste in demselben einräumt, beurteilen, dann muss man den Zustand des Papsttums, wie er eben kurz charakterisiert wurde, berücksichtigen. Es ist zunächst kein Zweifel, B. anerkennt den Primat Roms, indem er mit Pseudoisidor von dem Felsen, auf den der Herr die Kirche gebaut als einem besonderen Privileg gegenüber dem heiligen Petrus spricht[3]. Dass er aber trotzdem die päpstliche Gewalt nicht als

---

[1] Neben der Bestätigung von Privilegien und Schenkungen, Palliums- und Ehrenrechteverleihungen, welche am meisten hervortreten, findet sich die Bestätigung von Diözesangrenzen und Gründungsurkunden einiger Bistümer, Schlichtung von Streitigkeiten und Beantwortung theologischer Streitfragen.

[2] Hauck III 213.

[3] I 1, 2.

etwas von der bischöflichen spezifisch Verschiedenes und diese prinzipiell Überragendes aufgefasst wissen will, bekundet er unmittelbar danach, wenn er dem Bischofe Roms weder den Namen summus sacerdos noch princeps sacerdotum, sondern lediglich den eines primae sedis episcopus zuerkennt[1]. Seine Quelle hatte die Primatialstühle gemeint, deren Inhabern dieser Titel zukommen sollte und es ist daher um so bezeichnender, dass er gerade diese Stelle aushob, obschon ihm Pseudoisidor Material in Menge geboten hätte, wollte er die Fülle der päpstlichen Macht betonen. Hebt er sodann die Schlüsselübertragung an Petrus als eine besondere Auszeichnung hervor[2], so vergisst er doch nicht, ausdrücklich darauf hinzuweisen, dass aber auch alle die Bischöfe die Gewalt hätten, den Himmel zu schliessen und zu öffnen, da sie alle zu Schlüsselträgern desselben gemacht worden seien[3]. Dem Papste soll es ferner zustehen, die Synoden zu berufen, betont er mit Pseudoisidor[4] und verleiht damit der offiziell-kirchlichen Anschauung Ausdruck; er wusste aber auch, dass es in Deutschland Gepflogenheit war, dass die Berufung der Synoden durch den König geschah, namentlich zeigte sich das ja bei Heinrich II. Darum fügt er in seinem Buch über die Laien einen Kanon ein, welcher einen solchen Vorgang rechtfertigt[5]. Stand nach Pseudoisidor die Bestätigung der Konzilsbeschlüsse durchwegs dem Papste zu, so weiss sich der Bischof auch hier gegenüber dem in Deutschland üblichen Gebrauch zu helfen, indem er den allgemeinen Ausdruck synodus bei ersterem durch Einschiebung eines generalis beschränkt[6]. Im übrigen charakterisiert sich die rechtliche Stellung des Papsttums gegenüber den ausserrömischen Kirchenverhältnissen bei B. lediglich als letzte Berufungsinstanz: es entscheidet die causae

[1] I 3 (C. Carth. III c. 26).
[2] I 1.
[3] I 125.
[4] I 42 (Ps.-Is. praef. c. 8).
[5] XV 20.
[6] I 42.

maiores[1]. Wiederholt verweist er auf das Recht der Berufung nach Rom[2]. Die Absetzung der Bischöfe erfolgt durch den Papst[3], wie er auch ungerecht abgesetzte wieder restituieren kann[4].

Alle diese Sätze waren, wie Hauck sagt[5], unwidersprochen; was sonst noch in dem Dekret über den Papst sich findet, ist für dessen Einfluss ohne Bedeutung, so wenn angeordnet wird, dass der Name des jeweiligen Papstes in den Kirchen rezitiert werde[6] oder dass bei Lebzeiten eines solchen keine Umtriebe zugunsten eines Nachfolgers vor sich gehen dürfen[7].

Überblickt man das, was B. über das Papsttum und dessen rechtliche Stellung sagt, so muss man gestehen, es ist nicht viel. Von einer selbständigen Regierung desselben in der Kirche hört man bei ihm nichts; eine absolute Souveränität kennt er nicht, päpstliche Nachlässe von Bussen sind ihm ebenso fremd wie päpstliche Exemptionen. Und doch, hätte er all dies betonen und rechtfertigen wollen, er durfte nur geflissentlicher das pseudoisidorische Buch ausschreiben und auf die Briefe eines Nikolaus I. hinweisen, der vielen Fälle von Busserlassen gegenüber Romwallfahrern, angefangen von Tietberga bis auf seine Zeit, erwähnen und eine Exemption, wie die eines Benedikt VIII. v. J. 1016 gegenüber Richard von der Normandie als Muster hinstellen. Allein das lag offenbar nicht in seiner Absicht; kurialistische Tendenzen[8] standen ihm

---

[1] I 2, 178.
[2] I 144, 148, 179.
[3] I 154, 175.
[4] I 192; 52, 63, 162.
[5] SB. 84.
[6] II 230.
[7] I 223. — Wenn Hauck (SB. 84; KG. III 439) aus dem Umstand, dass der Reinigungseid Leos I. von B. in seine Sammlung aufgenommen wurde (I 198), den Schluss zieht, der Bischof wahre sich völlig das Urteil über die Person des jeweiligen Papstes bezüglich seiner Würdigkeit, so dürfte er die Intentention Bs. nicht getroffen haben. Dieser will hier ja nur den Satz, dass Geistliche im allgemeinen nicht schwören dürfen (I 193) durch ein Ausnahmebeispiel beleuchten.
[8] Gfrörer KG. IV 1, 177; dagegen Grosch 62 und Hauck SB. 83.

fern. Der Eindruck, den man bei ihm in dieser Beziehung bekommt, ist vielmehr der einer weitgehenden Selbständigkeit der deutschen Kirchenverhältnisse; man möchte sagen, man fühlt, dass die Zügel der päpstlichen Regierung gelockert sind. Dahinter lagen aber keine polemischen oder usurpatorischen Absichten Bs., daran waren vielmehr die Zeitverhältnisse schuld.

Vergleicht man diese Eindrücke mit dem oben skizzierten Verlauf der Papstgeschichte, so wird man finden, dass sie sich tatsächlich als ein Reflex der letzteren für ihre Zeit darstellen. Seit den Tagen eines Nikolaus I. und Pseudoisidor hatte das Bewusstsein von der Obergewalt des päpstlichen Stuhles in verstärktem Masse sich forterhalten; diesem Bewusstsein trug auch B. genügend Rechnung durch seine pseudoisidorischen Stellen. Aber neben demselben hatte die rechtlich und faktisch schon dokumentierte Stellung Roms unter der Ungunst der Verhältnisse sich nicht im vollen Umfang erhalten können, die Kirchenregenten in den einzelnen Ländern hatten sich währenddessen selbständiger zu machen vermocht und am Ende des 10. Jahrhunderts war man sich der Schwäche des Papsttums wohl bewusst. Wenn man die Worte des Bischofs Arnulf von Orléans auf der Rheimser Synode von 991 liest, die treffend „die katilinarische Rede gegen das Papsttum des 10. Jahrhunderts genannt wurde [1], so kann man über die Anschauung jener Zeiten hinsichtlich des Inhabers des Stuhles Petri nicht im Zweifel sein. Wie in Frankreich dachte man aber auch in Deutschland. Willigis von Mainz [2], Giseler [3] und auch Gero von Magdeburg [4] sind unzweideutige Zeugen hierfür; auf der Frankfurter Synode von 1007,

[1] Gregorovius III [4] 391. — Eine Stelle aus dieser Rede lautet: O lugenda Roma, quae nostris maioribus clara patrum limina protulisti, nostris temporibus monstruosas tenebras futuro saeculo famosas effudisti. Olim accepimus claros Leones, magnos Gregorios; quid sub haec tempora vidimus? etc. (Mansi XIX 131.)

[2] Vita Bernw. c. 28 (SS. IV 771, 40).

[3] Thietm. IV 28, (S. 88).

[4] Vgl. Hauck KG. III 531.

auf der die Gründung des Bistums Bamberg durch die beteiligten Bischöfe anerkannt werden sollte, nahm man auf die bereits eingetroffene päpstliche Bestätigung gar keinen Bezug[1], trotzdem sie in andern Zeiten für die Partei Heinrichs ein zugkräftiges und ausschlaggebendes Moment gebildet hätte. Ja selbst unter dem energischen Benedikt VIII. wusste Aribo von Mainz und mit ihm die Synode von Seligenstadt (1023) die Rechte des Metropoliten und seiner Suffragane kräftig zu wahren[2] und die Synode von Höchst (1023) zeigt die deutschen Bischöfe in geschlossener Einheit gegen Rom. Nicht aber, als ob man in solchen Fällen gegen die päpstliche Autorität sich auflehnen und antipäpstliche Politik hätte treiben wollen, das war schon unmöglich wegen des engen Bundes zwischen Kaiser und Papst; man wehrte sich nur für die bei der Schwäche des Papsttums längst erstarkte Selbständigkeit. Und ganz dieser Zustand spiegelt sich im B.schen Dekrete wieder. Eine umfassende Wendung brachten einige Jahrzehnte darauf die Zeiten Hildebrands.

2. Kapitel.

Der deutsche Episkopat.

Das ist sicher: in Bs. Dekret erhebt sich das Amt und die Persönlichkeit des Bischofs zum denkbar höchsten Reliefbild. Hat ja doch ein Bischof selbst das Werk zusammengestellt, das die Konfusion kirchlicher Rechtszustände seiner Diözese beheben und nicht zum wenigsten die bischöfliche Autorität stärken sollte. Allein diese Umstände reichen für sich noch nicht aus, jenes Bild zu erklären; man muss die ganze Stellung berücksichtigen, welche die Bischöfe damals einnahmen.

Unter Otto I. waren sie Reichsfürsten geworden. Den inneren Anlass für das Entstehen ihrer Fürsten-

---

[1] Vgl. Hauck KG. III 423.

[2] Vgl. Pflugk-Harttung in FDG. XVI (1876) 588 und W. Dersch, Die Kirchenpolitik des Erzbischofs Aribo v. Mainz, Marburg 1899 (JD.).

macht[1] bot das Emporkommen der herzoglichen Gewalt, der gegenüber der Episkopat seine Unabhängigkeit behaupten musste. Schon jene hochwichtige schwäbische Synode von Hohenaltheim i. R. 916 betonte ihr unbedingtes Festhalten am Königtum, und als 937 der Konflikt zwischen Otto I. und dem fränkischen Herzog Eberhart ausgebrochen war, ergab sich der äussere Anlass zur Konsolidierung der weltlichen Macht der Bischöfe. In ihnen fand der König den verlässigsten Rückhalt, da sie einerseits naturgemässe Gegner des Herzogtums darstellten und andererseits der kirchliche Grundbesitz auch eine „reale Grundlage" für die Möglichkeit ihrer Hilfeleistung bildete. Eine immer mehr hervortretende Begünstigung des Episkopats von seiten des Königtums war die Folge: ihre schon von früher her bestehende teilweise Immunität wurde zur völligen Freiheit von jeder staatlichen Gerichtsbarkeit, Markt-, Münz- und Zollfreiheit kamen in ihre Hand und wenn sie schliesslich auch noch die Grafengerichtsbarkeit erlangten, so war damit die Verschmelzung der geistlichen und weltlichen Gewalt der Bischöfe vollzogen. Dieses Fürstbischoftum war gerade am blühendsten zu Ende des 10. und zu Beginn des 11. Jahrhunderts. B. zählt nicht zu den geringsten Vertretern desselben und wenn sein Dekret den Bischof ganz in seiner Souveränität wiedergibt, so ist hier der Einfluss auch dieser weltlichen Stellung des Episkopats unverkennbar.

Nicht in Dörfern und kleinen Städten sollte ein bischöflicher Stuhl errichtet werden, betont er verschiedenemale[2]; es war dies zwar eine alte kanonische Vorschrift, aber für jene Zeit von aktueller Bedeutung, da für die Missionsgebiete immer wieder Bischofsstühle

---

[1] Vgl. A. Hauck, Die Entstehung der bischöflichen Fürstenmacht, Leipzig 1891; Boos RhSt. I 215—231; J. Lechner, Die ältern Königsurkunden f. d. Bistum Worms und die Begründung der bischöflichen Fürstenmacht in MIÖG. XXII (1901); vgl. dazu H. Bresslau im NA. 27 (1902), 545—547 und K. Uhlirz in den Jahrb. d. d. R. unter Otto II. und III. Bd. 1 (1902) 1. Exkurs; hiergegen wieder Lechner in den MIÖG. XXV (1904) 1, 90—111.

[2] I 4, 30, 32—34.

zur Errichtung kamen. Es sollte aber auch das Bestreben des jeweiligen Inhabers sein, nicht nur seine Metropole nicht zu vernachlässigen[1], sondern im Gegenteil zu einer blühenden Stadt umzuschaffen[2]. Das hat, vielen andern zum Muster, B. selbst in hervorragender Weise getan[3] und „es ist das priesterliche Selbstgefühl, eine schwierige Pflicht der Kirche erfüllt zu haben, wenn er in einer Urkunde sich rühmt, er hätte mit seinen Gütern und seinem Geld die Stadt Worms von Herzog Otto zum grossen Teile erkauft“[4]. Die Verdrängung dieses Herzogs Otto, eines Enkels Otto d. Gr., aus der Stadt Worms, in der er noch einen letzten Rest weltlicher Herrschaft geübt hatte, vollendete die Alleinherrschaft des Bischofs daselbst und war typisch für die Abrundung der Fürstengewalt der geistlichen Souveräne. Nicht umsonst hat B. ein eigenes Buch über das Gerichtswesen in sein Werk aufgenommen[5]; denn nun musste der Klerus ermahnt werden, die Bischöfe auch als weltliche Richter zu respektieren, wie denn auch dieser wieder im selben Sinne auf das Volk zu wirken hatte. Die Person des Oberhirten stand danach fast unantastbar über den Parteien. Richter über die Bischöfe sei eigentlich nur Gott selbst, da sie auch ihm dienen[6]; anbetrachts der menschlichen Verhältnisse müsse man aber schon auf Erden auch für sie Richter haben, doch nie solche aus dem weltlichen Stande[7]. Den eigenen Diözesanen sei es in allweg verwehrt, Anklagen gegen ihren Bischof zu erheben, ausser es handle sich um solche in Glaubenssachen[8]. Fast allen diesen Sätzen liegen pseudoisidorische Dekretalen oder angilramische Kapitel

---

[1] I 81.

[2] I 82.

[3] Vgl. Einl. S. 2.

[4] (Wormatiensis civitas) quam ego praediis meis et pecunia a duce Ottone ex magna parte redemi. Boos UB. I 43 und 44 S. 34f., Nitzsch, Minist. 128.

[5] Lib. XVI.

[6] I 133, 134, 165, 166 (Capp. Angilr. c. 62).

[7] I 167, 168; 141—143, 147, 170.

[8] I 135—138 (Ep. III Anacl. c. 36), 139 (Ep. II Euseb. c. 11).

zugrunde, und wie namentlich in letzteren „das Thema von der Akkusation der Bischöfe in einer Weise behandelt wird, so dass es wie der einzige Vorwurf erscheint“ [1], so nimmt auch bei B. diese Angelegenheit einen verhältnismässig breiten Raum ein [2]. Man darf darin ein getreues Spiegelbild seiner Zeit erblicken insofern, als bei der Unruhe jener Tage die Bischöfe mit allen kirchlichen Mitteln und Gesetzen, und unter Zugrundelegung ihrer weltlichen Gewalt sich gegen Angriffe auf ihr Leben und ihre Ehre schützen mussten.

Aber nicht einseitig vertraten sie damals persönliche oder weltliche Interessen, auch das kirchliche Leben und die religiösen Bedürfnisse fanden gebührende Berücksichtigung. Das sieht man aus Bs. Dekret. Die Kathedralstadt sollte den Mittelpunkt der religiösen Pflichten ebenso der Geistlichen wie der Laien bilden; da sie aber nicht tagtäglich dort sich einfinden konnten, so waren bestimmte Zeiten hierfür festgesetzt. Zu Beginn der Fasten und am Gründonnerstag mussten die öffentlichen Büsser unter Führung ihrer Pfarrer dem Bischof zur Rekonziliation sich vorstellen [3] und ausserdem verlangte B., dass an den 3 höchsten Festen des Jahres das Volk samt seinen Geistlichen zum bischöflichen Gottesdienste komme [4]. Solche Vorschriften waren der klare Ausdruck einer Tendenz, die mit dem Streben nach Konzentration mehr noch das Bewusstsein von der bischöflichen Obergewalt erhalten und stärken wollte. Deutlicher noch sprechen hierfür die anderen Forderungen, dass die jährlichen bischöflichen Visitationsreisen regelmässig und gründlich abgehalten werden [5], dass das Gesamtkirchengut der bischöflichen Aufsicht unterstehe [6], dass über alle Klöster der Bischof die

---

[1] R. v. Scherer, Über das Eherecht bei Benedikt Levita und Pseudoisidor, Graz 1879, 3.
[2] I 131—184.
[3] XIX 26 (aus Reg. I 295).
[4] II 75, 76, 231, XIX 5 int. 133.
[5] I 83 (Ben. Lev. III 148), 84 (vgl. dazu Capit. II 406 c. 32), 85—88, 89 (C. Hispal. 619 c. 9), 90—94 (Reg. II 1—5).
[6] II 155 (ex Ben. Lev. III 147), III 146, XV 4.

Kontrolle übe[1] und dass die Geistlichen lediglich im Namen und im Auftrag ihres Bischofs ihre Funktionen vollziehen[2]. Rechnet man hierzu noch das Recht des Bischofs, seine Kleriker anzustellen und abzusetzen[3], seine kirchliche Strafgewalt[4], seine oberste Leitung der Diözese durch Abhaltung der Diözesansynoden[5], seine ihm als weltlichem Herrn zukommende Gerichtsbarkeit und endlich seine besonderen Vorrechte in Ausübung der Liturgie[6], so ergibt sich klar die souveräne Stellung, welche die Bischöfe damals beanspruchten und auch tatsächlich einnahmen. Ihr Thron in der Kirche, der erhöht über den Sitzen aller anderen Kleriker angebracht war[7], stellte so nicht bloss ein leeres Symbol dar; neben dem Gebet für den König an Sonn- und Feiertagen nach der Predigt durfte nun auch das für den Bischof nicht fehlen[8] und wenn früher einmal auf einer deutschen Synode die Bischöfe als Kollegen der übrigen Geistlichen sich bezeichneten[9], so rechnete man sie jetzt streng und strikte zu den primates ecclesiae[10].

Das Streben nach Zentralisation, von dem vorhin gesprochen wurde, offenbarte sich aber nicht nur in innerkirchlichen Angelegenheiten, sondern auch nach aussen. Die Diözesangrenzen und -Rechte sollten nicht verletzt werden[11]; ein Wechseln oder Verlassen des Bischofsstuhles sollte nicht stattfinden; umgekehrt sollten aber auch die Diözesanen dem Bischofe anhänglich

[1] VIII 5, 67.
[2] II 93, 94.
[3] II 178, 179 (Pipp. Cap. Vern. 755 c. 9), 180.
[4] XI 2 (Reg. II 412).
[5] I 43.
[6] III 6 (Ben. Lev. I 382), 17 (l. c. II 202), 51, 54—56 (C. Mog. 888 c. 9), 57—59. (Ordination, Firmung, Ölweihe, Konsekration von Altären und Kirchen.)
[7] I 224, XI 1.
[8] II 70 (aus Reg. I 192, doch hat B. erst das et episcopo eingeschaltet).
[9] Aachen 836 II b c. 5.
[10] S. die Überschrift zum 1. Buch des Dekrets, worin der Papst mit den Bischöfen behandelt wird; I 167.
[11] I 34, 64, 73 (Capp. Mart. Brac. c. 7), 71, 106, 107 (C. Ant. 332 c. 22), 108—110.

sein[1]. Das waren längst bekannte, kirchliche Grundsätze und der alte Vergleich des Verhältnisses zwischen Bischof und Diözese mit dem zwischen Mann und Frau mochte deren Wahrheit um so klarer und begründeter erscheinen lassen[2]. Aber sie gewinnen doch in Bs. Dekret eine wichtige Bedeutung dadurch, dass sie gerade in jener Zeit von aktuellstem Interesse waren. Fälle wie die Adalberts von Prag und Gieselers von Magdeburg mögen B. bei Zusammenstellung derselben vor Augen geschwebt haben; darum sieht er sich auch genötigt, die alte strenge Observanz, wie sie in ihnen zum Ausdruck kam, durch pseudoisidorische Sätze zu mildern, der im Falle einer inevitabilis necessitas oder einer communis utilitas den Übergang von einem Bistum zum andern erlaubte[3] und es ist bezeichnend, dass am Ende des I. Buches noch ein Kanon angefügt ist, der fast ein Dutzend von diesbezüglichen Präjudizfällen aufführt[4]. Dagegen bedurfte das Bewusstsein von der Unverletzlichkeit der Diözesangrenzen und -Rechte keiner Abschwächung; es hatte sich vielmehr schärfer als je entwickelt. Dafür bilden klassische Belege jener langwierige Gandersheimer Kirchenstreit, das Verhalten des Bischofs von Würzburg bei Gründung Bambergs[5], der 12jährige Hader zwischen Gero von Magdeburg und Arnulf von Halberstadt, endlich der Jurisdiktionsstreit betreffs des Klosters Burtscheid zwischen dem Erzbischof von Köln und dem Bischofe von Lüttich[6]. Man sieht in diesen Vorgängen, wie sehr das Selbständigkeits- und Herrschaftsgefühl der deutschen

---

[1] I 72—75, 79, 78 (= Can. Apost. 6; diesen Kanon legte B. allegorisch aus, indem er unter uxor die Diözese verstand).

[2] I 78.

[3] I 76, 77.

[4] I (234); der Kanon, in der Kölner Druckausgabe ohne fortlaufende Kapitelnummer, ist wahrscheinlich erst nach der handschriftlichen Vollendung des Dekrets eingefügt, vielleicht noch von Bs. eigener Hand; er hat zur Quelle Socrat. hist eccl. VII 36 (Migne PGr. LXVII 819), doch ist diese weder im Neudruck noch in der Freiburger Handschrift (fol. 48[a]) angegeben.

[5] Die Gründung neuer Bistümer bedurfte nach B. nicht der päpstlichen Genehmigung, sondern nur des Beschlusses eines Plenarkonzils der einschlägigen Provinzen (I 34).

[6] Vgl. Giesebrecht II[5] 193.

Bischöfe gewachsen war. Sie kämpften aber nicht um blosse Rechte ohne reale Grundlage, sondern um Land und Besitz; im Hintergrunde eines solchen Kampfes stand nichts anderes als ihre fürstbischöfliche Macht und Stellung.

Es ist einleuchtend, dass bei dieser Bedeutung des Episkopats den deutschen Königen an den jeweiligen Persönlichkeiten der Bischöfe nicht wenig gelegen sein musste und dass sie ihren ganzen Einfluss geltend machten, um ihnen genehme Persönlichkeiten auf die bischöflichen Stühle zu bringen. Zwar stellt nun B. im Dekret deutlich genug die kanonischen Vorschriften über die Wahl der Bischöfe in den Vordergrund und betont, dass sie sollten vom Klerus gewählt, vom Volke verlangt und von Komprovinzialbischöfen unter Zustimmung des Metropoliten geweiht sein[1], ja er fordert sogar Einstimmigkeit in der Wahl zwischen Klerus und Volk[2]. Mit Vorsicht soll der Kandidat ausgesucht und geprüft werden, er soll alle guten Eigenschaften haben, die für sein hohes Amt sich ziemen[3], er solle namentlich nicht aus dem Laienstande direkt genommen werden, vielmehr die klerikalen Stufen durchgemacht haben[4]. Insbesondere aber warnt er vor simonistischen Umtrieben und weist darauf hin, dass, wer mit Hilfe der

[1] I 7, 11, 15, 20, 40 (Capp. Mart. Brac. c. 10), 41.

[2] I 12.

[3] I 8, 9 (C. Laodic. c. 12), 13, 14.

[4] I 16 (die nähere Bestimmung anni stammt von B.), 17, 18. I 231 ist auch der Fall berücksichtigt, dass ein Mönch zum Bischof erhoben wird; Bs. Kanon stammt aus den Beschlüssen der Hohenaltheimer Synode 916 (c. 36), doch fehlt bei ihm ein wichtiger Nachsatz bezüglich der rechtlichen Verfügung eines solchen Mönchsbischofs über sein Vermögen. Prof. Grauert (Hildebrand ein Ordenskardinal? in Hist. Jahrb. d. Görr. XVI (1895) 299—311) hat in scharfsinniger Weise den Einfluss dieser Auslassung auf die spätere Zeit, namentlich auf Thomas v. Aquin, nachgewiesen. Prinzipiell ist nach Bs. Wortlaut die Eigentumsfähigkeit des Mönchsbischofs anerkannt, aber nur unter der Bedingung, dass er sein ganzes Eigentum schliesslich dem Altar überlasse, zu dem er als Bischof ordiniert wurde; ein solches Verlangen aber entsprach ganz den zentralisierenden Tendenzen Bs., während der Nachsatz, den er wegliess, wenigstens bezüglich des Viertelerbguts dem Mönchsbischof Testierfreiheit gelassen hätte.

weltlichen Macht zum Bischofsamte gelange, abgesetzt werden müsse[1]. Aber die meisten dieser kirchlichen Vorschriften standen mit der Praxis in grellem Widerspruch. Schon mit Otto I. begannen die faktischen Eingriffe in das kanonische Wahlrecht und unter Heinrich II. war überhaupt eine kirchlich-ordnungsmässige Besetzung der Bischofsstühle unmöglich[2]. Die sämtlichen zahlreichen Besetzungen unter ihm sind alle durch ihn selbst veranlasst[3]. Wo er ohne seine vorherige Zustimmung einen Kandidaten gewählt sah, liess er eine neue Wahl anberaumen, um dem Mann seiner Neigung zum Bischofsamte zu verhelfen[4]. Ja selbst da, wo man sich im Besitze von Wahlprivilegien wusste und somit einer freien Wahl sich erfreuen zu können glaubte, nahm der König keine Rücksicht auf die Wahlresultate[5].

Klar ist, dass sich bei dieser Besetzungsart auch simonistische Einflüsse geltend machten und nicht umsonst weist B. mit so zahlreichen Bestimmungen auf die Verwerflichkeit und Sträflichkeit derselben hin. Als unter Otto III. der Wormser Bischofsstuhl zu besetzen war, erhielt unter vielen Kandidaten schliesslich Razzo das Bistum, da er am meisten dem Könige geboten hatte[6]; die Halberstädter Grossen boten nach

---

[1] I 19, 21—23, III 109. I 19 ist aus Sardic. c. 2 und charakteristischerweise hat B. den Satz: praemio et mercede paucos potuisse corrumpi geändert in: plures etc.; ersteres, sagt Hauck (SB. 75), war zu hoch gedacht für das von der auri sacra fames beherrschte Zeitalter.

[2] Vgl. für die damaligen Bischofswahlen Hinschius KR. II 530—537, H. Gerdes, Die Bischofswahlen in Deutschland unter Otto d. Gr., Göttingen 1878 (JD.), ders. in seiner Gesch. des deutschen Volkes I 566—572; auch Hauck, Entstehung 24—41 und desselben KG. III 395—403.

[3] Vgl. die Aufzählung bei Hauck KG. III 401[4] u.[5] und 402[1].

[4] So in Trier 1008, wo er statt des kanonisch gewählten Adalbero Megingaud ernannte; in Hamburg 1013, wo er Unwann gegenüber dem kanonisch gewählten Oddo bestimmte, in Halberstadt 1023, wo er statt Hermann den Abt Branthog einsetzte.

[5] Solche Wahlprivilegien besass insbesondere Magdeburg von Otto II. seit 979; wie sich Heinrich darüber hinwegsetzte, zeigen die Vorgänge bei der Wahl Taginos, Waltherds und Geros von Magdeburg (1004 und 1012).

[6] Vita Burch. c. 4 (SS. IV 834, 18).

dem Tode Arnulfs 1023 Heinrich II. grosse Geldsummen, um ihren Kandidaten beim Kaiser genehm zu machen, ohne dass der Annalist ein Wort des Tadels hierfür findet[1]. Was die übrigen Königskandidaten gaben, ist nicht immer berichtet, aber den alten Brauch, dass man vor dem Könige nicht mit leeren Händen erscheine[2], werden auch sie in den Tagen ihrer Wahl nicht ausser acht gelassen haben. Dass hier allemal die Grenzen normaler Gaben innegehalten wurden, ist kaum glaublich, und die Geschenke werden einer Bestechungssumme mehr als ähnlich gesehen haben[3].

Dann, wenn Heinrich seines Kandidaten sicher war, stellte er den Antrag an den kompetenten Wahlkörper, eine kanonische Wahl vorzunehmen; Klerus und Volk nahmen daran teil, wie die Kanones vorschrieben. Freilich waren unter dem ersteren nur mehr die höheren Geistlichen der Stadt und unter dem Volk die vornehmsten Laien verstanden[4]. Erst in zweiter Linie, wenn der Gewählte konsekriert wurde, ward er dem übrigen Klerus und Volk in der Kathedrale vorgestellt, welche nun ihre jubelnde Zustimmung gaben, natürlich, wie die kirchliche Vorschrift verlangte, einstimmig[5]. Von einer Übergabe des Bischofsstabes an den Gewählten durch den König[6] oder von einer Abnahme des Treueides gegenüber letzterem[7] weiss B. nichts. Die Weihe selbst, der an einem Samstage Skrutinien, Fasten und Gebet vorhergingen, erfolgte nach Vereidigung

---

[1] Annal. Quedl. ad an. 1023 (S. 89).

[2] Schulte RRG. 37 und 109[1].

[3] Gerdes I 569.

[4] Fratres et milites (primates) nennt sie Thietm. V 41 (S. 130), VI 1 (S. 134), VII 2 (S. 170).

[5] Die tatsächliche Einhelligkeit wird in den Wahlberichten oft hervorgehoben; doch werden die Ausdrücke unanimiter, a clero et ab omni populo nur im negativen bezw. approximativen Sinn zu nehmen sein. Vgl. Gerdes, Bischofswahlen, 49 und 63; Genaueres über die Art und Weise der Wahlen in dessen Geschichte etc. I 570f.

[6] Thietm. V 41 (S. 130), VI 40 (S. 158), VII 7 (S. 173), VII 21 (S. 181); Vita Burch. c. 5 (SS. IV 835, 1).

[7] Thietm. VII 7 (S. 173). — Die Überreichung des Ringes findet sich offiziell erst unter Heinrich III., doch Ansätze hierzu zeigen sich schon vorher: Thietm. VII 6 (S. 173).

des Ordinanden auf das Evangelium und unter Handauflegung und Salbung desselben am darauffolgenden Sonntag um 9 Uhr, wobei der Ordinator und der Weihekandidat gleichzeitig die Messe zelebrierten[1]. Die Vorschrift, dass alle Komprovinzialen daran teilnehmen sollten, wurde nicht beachtet; doch forderte B. wenigstens den schriftlichen Konsens der Abwesenden[2].

Bemerkenswert ist jedenfalls, dass der Wormser Bischof einen königlichen Einfluss auf die Bischofswahlen nicht kennt. Man war sich zwar der kanonischen Vorschriften bewusst, empfand aber jene Beeinflussung nicht stark unter den Ottonen und Heinrich II., da eben das bischöfliche Amt mit seinen Einkünften als Lehen und die Kathedralkirche als königliche Eigenkirche erschien, wie ja auch der Eid, den der Bischof dem König zu schwören hatte, diese Auffassung nur begünstigte[3]. Wie sehr man die Ernennungen Heinrichs in Ordnung fand, dafür sind zwei klassische Zeugen Bischof Arnold von Halberstadt und Thietmar von Merseburg. Ersterer schrieb an Heinrich, Bischof von Würzburg, als dieser vor dem König trotz dessen Vorladung nicht erschien: „Wie kannst Du in seinem Reiche einen Bischofsstuhl innehaben, wenn Du zu ihm zu kommen Dich weigerst?“[4] und Thietmar gesteht unumwunden zu: „Unsere Könige und Kaiser ordnen das (die Einsetzung der Bischöfe) allein und mit Recht sind sie ihren Hirten übergeordnet“[5]. Dass aber die Könige damals auch für die Kirche erspriessliche Männer fanden, dazu trug ihre

---

[1] I 15, 30 (über die Änderung dieses Kanons durch B. siehe Hauck SB. 78), 225 (Poen. Theod. II 3 § 1). — Nach den in Hauck KG. III im Anhang beigegebenen Bischofslisten ergibt sich, dass in der Tat fast stets der Sonntag, manchmal ein Feiertag (Aposteltag oder Weihnacht), nur einmal (bei Gero v. Magdeb. 1012) ein Montag zur Weihe benützt wurde.

[2] I 15 (assensum suum precibus et scriptis praebeant; letzteres ist Bs. Zusatz). — Meistens weihte der Erzbischof mit einigen Komprovinzialen, doch auch ein blosser Bischof statt des ersteren (Thietm. VII 8, S. 174; V 44, S. 132; vgl. ebenda VIII 26, S. 209).

[3] Vgl. Stutz, Eigenkirche, 33—35.

[4] Jaffé, Mon. Bamb. 474.

[5] Thietm. I 26 (S. 16).

tiefreligiöse, auch auf das Wohl der letzteren bedachte Gesinnung bei und selbst da, wo sie, entgegen der kanonischen Vorschrift, aus dem Laienstande ihre Kandidaten holten, griffen sie nicht fehl[1]. Je mehr aber das Schlagwort: „Beobachtung der Kanones“ ertönte und Anklang fand — und Bs. Dekret hat dazu wesentlich beigetragen — desto eher musste man gegen den Einfluss der Herrscher sich sträuben. Bereits Gregor VII. hat dies, offen und unnachsichtlich, unternommen.

Der rechtlichen Stellung der Bischöfe stand auch ein beträchtlicher Pflichtenkreis gegenüber[2]. Abgesehen davon, dass sie, wie alle Priester, täglich die hl. Messe lesen sollten[3], galt als eine ihrer vornehmsten Pflicht, des Predigtamtes zu walten[4], speziell auch bei Gelegenheit ihrer Visitationsreisen[5]. Zu diesem Behufe war das Studium der Homilien der hl. Väter empfohlen, und zwar so, dass sie in der Heimatssprache vorgetragen werden konnten[6]. Die Residenzpflicht wurde nachdrücklichst betont und verboten, dass ein Bischof, statt am Kathedralsitz sich aufzuhalten, seinen Lieblingsideen nachgebend andere Orte übermässig frequentiere und bevorzuge[7]; höchstens über vier Sonntage durfte er zur Besorgung dringender Geschäfte und zur Verwaltung seiner Güter seinem Bischofssitze fern bleiben[8]. Doch liess in der Tat die Erfüllung gerade des letzteren Verlangens oft viel zu wünschen

[1] I 16. — Direkt vom Laienstande weg wurden damals zu Bischöfen erhoben: Ansfrid v. Utrecht 995 (Thietm. IV 35, S. 84), Arnold v. Ravenna, Bruder Heinrichs II. 1014 (Thietm. VIII 2, S. 193); der Neffe Adalberos II. v. Metz war noch ein Knabe, als er von Heinrich zum Bischof ernannt wurde (1005), während die Kirche ein Alter von mindestens 30 Jahre hierfür ansetzte (II 9). Man vgl. hierzu die Erhebung Bonifaz VIII. und Johannes XIX. aus dem Laienstande.

[2] Vgl. hierzu im allgemeinen Gerdes I 550—554, Hauck KG. IV 4—8.

[3] I 105 (Syn. Papiens. 850 c. 2).

[4] I 98, 99.

[5] I 83 (Ben. Lev. III 148), 229.

[6] I 96.

[7] I 81.

[8] I 82, 118, 228. — In 81 und 118, welch beiden das Sardic.

übrig, da nicht nur die immer mehr wachsenden Besitzungen der Bischöfe[1], sondern auch ihre Dienste und Besuche bei Hof wie auch ihre Heerfahrten mit dem König häufig ihre Abwesenheit vom Bischofssitz herbeiführten. Besser stand es mit der Zelebrations- und Predigtpflicht, ja man hat nicht mit Unrecht die Zeit von 900—1100 geradezu „die Zeit der bischöflichen Predigt“ genannt[2]. Von verschiedenen Bischöfen wird hervorgehoben, sie hätten täglich zelebriert[3] und öfter noch und rühmlicher wird ihrer predigtamtlichen Tätigkeit gedacht[4].

Die naturgemässe Pflicht der Kollegialität scheint nicht in allweg von ihnen beachtet worden zu sein, das zeigt der wiederholte Hinweis Bs. auf dieselbe. Nicht stolz sollten die Bischöfe sein oder auf dem Adel ihrer Geburt pochen oder auf die Grösse ihrer Residenz[5]. Auch der Einschärfung des Gehorsams gegenüber dem Metropoliten bedurfte es, namentlich was die Befolgung der Einladung zu Synoden anging; das verachtungswürdige Beispiel der sächsischen Bischöfe bezüglich der Synode von Hohenaltheim sollte dabei abschreckend wirken[6]. Allein, wie es in dieser Beziehung mit dem Pflichtbewusstsein verschiedener Bischöfe stand, das lehren mannigfache Beispiele jener Zeit, die über das Nichterscheinen Vorgeladener berichten.

(cc. 15 u. 11) zugrunde liegt, setzt B. statt tres dominicae: quatuor dom.

[1] Von Willigis v. Mainz wird berichtet, er habe im Umlauf eines Jahres zu einer bestimmten Zeit seine Güter besucht und an allen derselben' sich gleichgern aufgehalten (Libell. I. in hon. Willig. c. 3, SS. XV 745, 25).

[2] R. Cruel, Geschichte der Predigt im MA., Detmold 1879, 70.

[3] Vita Oudalr. c. 3 (SS. IV 389, 42; 411, 10); Vita Burch. c. 20 (SS. IV 844, 16).

[4] Namentlich wird Willigis v. Mainz nachgerühmt, dass er nach der Fassungskraft seiner Zuhörer seine Predigten einzurichten wusste (Lib. I. in hon. Willig. c. 4, SS. XV 744, 55); siehe die zahlreichen weiteren Belege bei Hauck KG. III 405[4] und IV 4f.; Cruel 80—96 zählt nur einige auf.

[5] I 54, 55 (C. Bracar. 561 c. 6) 56, 127—131, 203 (Coll. Hibern. XXXVII 25); I 13, 14; I 208 (Coll. Hibern. XXXVII 26).

[6] I 47—49, 50 (C. Arel. II c. 19), 51, 52.

Es erübrigt noch, um ein vollständiges Bild der Bischöfe des beginnenden 11. Jahrhunderts zu gewinnen, auch deren Lebensverhältnisse ins Auge zu fassen. Ein Privathaus, sagt das Dekret, soll der Bischof nicht haben, da auch der Herr nicht hatte, wohin er sein Haupt legte[1]. Damit war ihm aber mitnichten das Bewohnen des amtlichen Bischofsgebäudes abgesprochen, sondern nur der Besitz eigener, für sein ständiges Bleiben eingerichteter Wohnungen auf seinen Gütern. Hatte doch schon das Konzil von Meaux (845 c. 25) eine genauere Vorschrift für die offizielle bischöfliche Wohnung in der Kathedralstadt gegeben, wonach dieselbe anständig, nahe bei der Kirche und für die Aufnahme von Fremden passend sein solle. Jetzt, zu Bs. Zeit, waren die bischöflichen Gebäude getrennt von denen der Kanoniker und für Arme, Durchreisende und Kranke wurden bereits eigene Hospitäler errichtet[2]. Wenn ferner dem Bischof ebenso wie jedem Kleriker die Beobachtung des Cölibats zur Pflicht gemacht war[3], so wurde an ihn weiterhin die Forderung gestellt, immer auch in seinem Schlafgemach Kleriker als Zeugen seines Wandels um sich zu haben und sich von ihnen in allem bedienen zu lassen[4]. Seine Lektüre sollte sich nicht auf heidnische Bücher erstrecken, häretische sollte er nur im Notfalle lesen, dagegen um so mehr mit den heiligen Schriften, mit den Homilien der heiligen Väter und den Kanones sich vertraut machen[5]. Interessant ist, dass B. auch die Warnung Gregors d. Gr. gegenüber Dionys v. Vienne in sein Buch aufnahm, wonach letzterem die Erklärung der Grammatik untersagt werden soll; doch fügte er dem grammaticam auch noch ein et illa diffi-

---

[1] I 104 (Coll. Hibern. XXXVII 12).

[2] Boos RhSt. 263; die Vita Oudalr. c. 4 redet schon von dem Palast des Bischofs (SS. IV 393, 23).

[3] I 195.

[4] I 103 (Syn. Papiens. 850 c. 1).

[5] I 95, 96, 100. — Zu den gelesensten Büchern jener Zeit gehörten Gregors d. Gr. Homilien, Dialoge und Moralschriften Augustinus, Hieronymus, Ambrosius, besonders auch die Vitae patrum; vgl. Vita Joh. Gorz. c. 83 (SS. IV 360).

ciliora bei, was er wohl auf die heidnischen Klassiker bezogen wissen wollte[1]. Schon zu Alkuins Zeiten hatten sich nämlich in Deutschland Stimmen erhoben gegen das Studium der heidnischen Schriften und erschreckende Träume sollen eifrige Leser derselben oft gegen sie eingenommen haben. Diese Stimmen verstummten nicht mehr; trotzdem behauptete sich Vergil, Horaz, Terenz, Ovid und Sallust bis ins 13. Jahrhundert in den Schulen. Es traten für deren Gebrauch wenige Männer ein, viele aber dagegen[2], und unter die letzteren zählte offenbar auch B., da er als eifriger Seelenhirte eine sittliche und religiöse Gefahr in denselben erblicken mochte. Auch das Singen sollte dem Bischof verboten sein, da dies nicht einmal Laien gezieme[3]. Besonderer Nachdruck wird darauf gelegt, dass er einen bescheidenen Tisch führe, Arme und Fremde daran teilnehmen lasse, Tischlesung pflege[4], schlechte Reden und schlüpfrige Schauspiele dabei fernhalte; in der Mässigkeit sollte er ein Muster sein[5]. Hospitalität und Unterstützung der Armen sollte er vor allem betätigen[6]. Und wirklich findet man auch nicht selten diese Tugenden in den Lebensbeschreibungen der damaligen Bischöfe rühmend hervorgehoben[7]. Es war eben der Beginn des 11. Jahrhunderts im allgemeinen die Zeit trefflicher, pflichtgetreuer Seelenhirten der Diözesen. Je mehr aber die materiellen Einnahmen derselben, sei es aus Kirchen-, sei es aus Eigengütern,

---

[1] I 97.

[2] Vgl. darüber bei F. A. Specht, Gesch. des Unterrichtswesens in Deutschland, Stuttgart 1885, 44f. und Wattenbach GQ. I, 324—327.

[3] I 97.

[4] So erwähnt in Vita Oudalr. c. 26 (SS. IV 411, 38); Vita Bernw. c. 5 (SS. IV 760, 21).

[5] VIII 92 (C. Remens. 813 c. 17), XIV 3, 7 (C. ap. Laureac. 843 c. 1). Vgl. oben S. 37; Bischof Megingaud von Eichstädt hatte neben andern Untugenden auch die der steten Durstigkeit (Hauck KG. III 450).

[6] I 104 (Coll. Hibern. XXXVII 12), VIII 92 (C. Rem. 813 c. 17).

[7] Vita Oudalr. c. 3 (SS. IV 390, 4 s.); Ruotg. Vita Brun. c. 30 (S. 30); Lib. I in hon. Willig. c. 2 (SS. XV 744, 22 ss.); Vita Burch. c. 22 (SS. IV 845, 30).

stiegen, je mehr sie mit dem weltlichen Leben bei Hofe in Berührung traten und selbst in ihrer Hofhaltung dieses Leben nachahmten, desto mehr vergassen sie das asketische Leben und ihre Hirtenpflichten und desto öfter liessen sie durch Stellvertreter die wichtigsten Funktionen besorgen. Die Ansätze hierzu finden sich mancherorts auch schon zu Burchards Zeit[1].

Noch einiger Verhältnisse muss hier gedacht werden, nämlich der Fälle, wo ein Bischof entweder erkrankte oder starb. War die Erkrankung nur eine vorübergehende, so hatte ein Nachbarbischof die Verpflichtung, die notwendigen Geschäfte und Funktionen zu übernehmen[2]; bei langandauernder Krankheit oder bei anderweitiger fortdauernder Verhinderung musste ein Weihbischof (Dispensator) erwählt werden, der die bischöfliche Kura in ihrem vollen Umfange besass[3]. Die Wahl eines definitiven Nachfolgers noch zu Lebzeiten eines Bischofs war nicht gestattet, ausser letzterer resignierte sein Amt[4]. Starb der Bischof, so musste ein Geistlicher seines Kathedralklerus baldigst unter Androhung einjähriger Einsperrung in ein Kloster

---

[1] Am Hofe des Erzbischofs Brun v. Köln erscheinen die Diener in Purpur gekleidet (Vita Brun. c. 30, S. 30); von Tagino von Magdeburg wird berichtet, dass er von dem Prunk der Bischöfe nichts wissen wollte (Hauck KG. III 410); Arnold v. Halberstadt schreibt an seinen Freund Bischof Heinrich v. Würzburg: (Praedecessores nostri) totam operam suam animabus lucrandis insumebant, nos, quomodo corpora foveamus praecipue satagimus; illi pro caelo, nos pro terra disceptamus (Jaffé Mon. Bamb. 477).

[2] I 190.

[3] I 188, 189. — Vgl. den Fall, in dem für den jungen Neffen des verstorbenen Bischof Adalbert v. Metz, welch ersterer als Knabe zum bischöflichen Amte berufen ward, ein Stellvertreter eingesetzt wurde (Hauck KG. III 403).

[4] I 185, 186 (C. Aurel. 549 c. 12), 187 (Capp. Mart. Brac. c. 8). — Von Ulrich v. Augsburg war Adalbero, sein Neffe, noch in gesunden Tagen des Bischofs zum Nachfolger bestimmt; dieser beging jedoch die Unvorsichtigkeit, das Tragen eines Bischofsstabes sich bereits anzumassen. Die Sache kam vor eine Synode, welche ihn fernerhin als Nachfolger Ulrichs nur gelten liess, wenn er schwöre, er hätte das Tragen des Stabes nicht als Verletzung einer kanonischen Vorschrift erachtet. Das tat er bereitwilligst; doch starb er bald darauf zu Dillingen. (Vita Oudalr. c. 21—24, SS. IV 407—409.)

einen Nachbarbischof von dem Todesfall benachrichtigen, der dann die Exsequien vorzunehmen hatte; der gesamte Diözesanklerus musste hieran unter der Strafe einjähriger Suspension teilnehmen[1]. Bezüglich des Testamentes der Bischöfe wie der Geistlichen überhaupt ist bereits oben das Nötige gesagt worden[2].

Alles zusammengefasst lässt sich nun das Bild vom deutschen Episkopat zu Beginn des 11. Jahrhunderts in kurzen Strichen folgendermassen zeichnen: Die Bischöfe jener Zeit waren nicht blosse Regierungsbeamte, sondern zumeist auch noch vollauf wahre Seelenhirten[3]. Ihre Kathedralstadt suchten sie zum wirtschaftlichen und religiösen Mittelpunkt der Diözese zu machen. Dieses Bestreben entsprang einerseits den Zeitbedürfnissen, andererseits auch der veränderten Stellung, welche sie, seit sie Reichsfürsten geworden, einnahmen. Gerade der letztere Umstand förderte wesentlich die Möglichkeit der Durchführung dieser Zentralisationstendenz, da die bischöfliche Metropole nun auch als fürstliche Residenz in Betracht kam: das war der Segen der Fürstenmacht der Bischöfe. Je mehr aber diese Selbstzweck wurde, desto mehr vernachlässigten die Bischöfe ihre geistlichen Pflichten und fielen der Verweltlichung anheim: das war der Unsegen des Fürstbischoftums.

3. Kapitel.

Die Metropolitan- und Primatialgewalt.

Als Organisator der Metropolitanverfassung für Deutschland[4] ist der hl. Bonifatius zu betrachten.

---

[1] I 216; das vicinus hat B. erst zu episcopus (der begraben sollte) hinzugesetzt und so entsprach es der Gepflogenheit der Zeit. S. Vita Oudalr. c. 26 (SS. IV 411, 29), wo der Konstanzer Bischof zunächst als Offiziator in Betracht kam. — S. auch die Schilderung des Begräbnisses von Erzbischof Tagino v. Magdeburg († 1012) bei Thietm. VII 3 S. 171 f.

[2] S. 51 f. und 69[4].

[3] Das Tages- und Berufsleben eines Bischofs der damaligen Zeit schildern ziemlich eingehend: Canap. Vita Adalb. Prag. c. 10 (SS. IV 585) und Lib. I. in hon. Willig. c. 2 (SS. XV 744).

[4] Vgl. im allgemeinen darüber Hinschius KR. II 7—14 und Hatch-Harnack 67—77.

Eine grössere Gebundenheit der Metropoliten an Rom suchte er dadurch zu erzielen, dass er denselben die Verpflichtung auferlegte, das Pallium aus den Händen des Papstes jeweils sich zu erbitten und bei dieser Gelegenheit ihn ihres rechten Glaubens zu versichern[1]. Die Päpste machten zwar diese Vorschrift zunächst noch nicht zur allgültigen Pflicht; aber in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts wurde sie von ihnen bereits unter dem offenbaren Einfluss Pseudo-Isidors[2] zur strikten Forderung erhoben und die Ausübung der Metropolitanrechte von ihrer Erfüllung abhängig gemacht. So dokumentierte diese Formalität äusserlich die veränderte Stellung der Metropoliten gegenüber Rom[3]. Denn mehr und mehr wurden sie „aus einer höheren Verwaltungsinstanz Bischöfe von hervorragendem Rang“[4], deren eingeschränkte Rechtsausübung durchaus keinen selbständigen Charakter mehr an sich trug. Doch war dieser Wandel nicht ganz ohne den Widerspruch der Metropoliten selbst vor sich gegangen; der schon 862 beginnende Streit Hinkmars von Reims ging prinzipiell nicht bloss Frankreich an, er war vielmehr typisch für die damalige Lage aller Metropoliten[5]. Der Erfolg dieser Gegnerschaft war allerdings kein allseitiger und bleibender und von da ab hat keiner mehr einen wesentlichen Widerstand gewagt. Nur einmal noch schien die Metropolitangewalt in Deutschland sich auf ihre alten Rechte stützen zu wollen, das war am Ende des 10. und im ersten Viertel des 11. Jahrhunderts unter

[1] S. Jaffé Mon. Mog. 201.

[2] Mit aller Macht und allen Mitteln kämpfte Ps.-Isidor in seinen falschen Dekretalen gegen die Metropoliten; „er drückte ihr Ansehen herab und entkleidete sie und ihre Synoden der rechtsprechenden und rechtschaffenden Attributionen“ (Scherer KR. I 544).

[3] Zum erstenmal begegnet die Forderung der Palliumserholung im Schreiben Nikolaus I. an die Bulgaren (Resp. 73, Hefele IV² 350); weiterhin setzte dann die Synode v. Ravenna 877 (cc. 1 und 2, a. a. O. 523) eine dreimonatliche Frist hierfür fest. Vgl. B. Kleinschmidt, Ursprung und Entwicklung des Palliums in Katholik LXXIX (1899) 2, 168.

[4] Hinschius a. a. O. 14.

[5] Vgl. J. Mast, Dogmatisch-histor. Abhandlung über die rechtl. Stellung der Erzbischöfe, Freiburg 1847, 61.

Willigis und Aribo von Mainz. In Bs. Dekret kommen diese Verhältnisse deutlich zum Ausdruck.

Zunächst fusst es bezüglich der Rechte der Metropoliten oder Erzbischöfe — beide Ausdrücke sind bei ihm nicht unterschieden[1] — auf älteren Konzilsbeschlüssen und Dekreten. Danach haben jene zur Wahl eines Bischofs ihre Zustimmung zu geben und die Konsekration desselben zu leiten, zu welch letzterer sie die Suffragane einladen[2]; ferner berufen und leiten sie die Provinzialsynoden; die alljährlich einmal oder zweimal abgehalten werden sollen[3]. Sie bilden sodann unter dem Beirat der Suffragane die zweite, selbständige Instanz in Streitsachen der Bischöfe[4] und erteilen Suffraganen die Erlaubnis, im Notfall in andern Diözesen Ordinationen vorzunehmen[5]. Sind die Rechte der Metropoliten hier schon genug beschnitten — von einer Korrektionsgewalt über die Bischöfe hört man nichts[6]; ihr früheres Oberaufsichtsrecht über das Kirchenvermögen[7] hat sich in den Händen der Bischöfe konzentriert[8]; statt des Ritus der Metropolitankirche[9] ist fast durchweg der römische massgebend geworden[10] — so kann man die Stellung derselben im ersten Viertel des 11. Jahrhunderts erst würdigen, wenn man mit obigen Rechtssätzen die tatsächlichen Verhältnisse vergleicht. Dass zur Wahl eines Bischofs die Zustimmung des Metropoliten faktisch eingeholt worden wäre, das hatte man, seitdem die Ottonen und namentlich Heinrich II. die Hirtenstäbe vergaben, nicht mehr gesehen. Zwar

---

[1] I 28, 163.
[2] I 11' 27; 9 (Laodic. c. 12); 20, 49.
[3] I 44, 45 (Tolet. 675 c. 15), 46 (Aurel. 538 c. 1), 57, 174.
[4] I 43 (Leo ad Anast. c. 6), 59 (Aurel. 549 c. 17), 68 (Carth. 418 c. 13).
[5] I 108 (Antioch. 332 c. 13).
[6] Vgl. Orl. 549 c. 3 und 17.
[7] Epaon 517 c. 12.
[8] III 146 u. ö.
[9] Vannes 465 c. 15; Gerona 517 c. 1; Epaon 517 c. 27 und Braga 563 c. 1—5.
[10] III 125; vgl. III 66.

tritt beispielsweise bei der Ernennung Bs. selbst die Beteiligung des Metropoliten (Willigis) stark hervor, jedoch nicht aus amtlichen, sondern lediglich persönlichen Rücksichten. Als Konrad II. den Nachfolger Bs. 1025 ohne Rücksichtnahme auf den Metropoliten bestimmte, fand dieser allerdings es „ungeheuerlich und unglaublich“ [1]; allein es war auch ein Aribo, der sich hier dem königlichen Willen entgegenstemmte. Wenn ferner die Konsekration eines Bischofs Rechtsbefugnis des Metropoliten war, so enthüllt B. selbst aufs deutlichste, wie dieses Recht geübt wurde. Denn die zweite Synode von Arles (443 c. 5), der er seinen Kanon I 27 entnahm, bestimmte, dass entweder der Metropolit selbst die Konsekration vornähme oder wenigstens hierzu seine schriftliche Einwilligung gäbe; letztere Einschränkung lässt B. weg und setzt einfach an Stelle derselben die stillschweigende Erlaubnis: „man weiss, dass es in Deutschland vorkam, dass nicht der Erzbischof konsekrierte“ [2]. Ähnlich stand es mit der Vorschrift, dass alljährlich eine Provinzialsynode zu halten sei. In Deutschland fanden bis auf Bs. Zeit hin nur selten solche statt, sei es nun, dass die Nationalsynoden dem Bedürfnisse genügten oder die Bischöfe dazu sich nicht gern verstanden oder Metropoliten fehlten, die an der Vorschrift festhielten. Das weiss auch der Verfasser des Dekrets; darum fügt er dem diesbezüglichen Kanon I 35 noch einen Zusatz an, der die Ausserachtlassung desselben mit so vielen und weitgehenden Gründen schützt, dass auch das alte Verlangen stehen bleiben konnte [3].

Während also die in den ersten der oben aufgeführten Kanones den Metropoliten zugesprochenen Rechtsbefugnisse bei den tatsächlichen Verhältnissen kaum viel zur Geltung kamen, stehen noch andere Rechtssätze und zwar pseudoisidorischen Ursprungs bei B., die sich mittelbar oder unmittelbar gegen deren Instanzenrechte kehren. Nachdrücklich wird

---

[1] Vgl. den Brief Aribos an die Wormser 1025 in Boos UB. I 352 Nr. 9.

[2] Hauck SB. 77; siehe die Belege oben S. 72[2].

[3] Hauck SB. 78.

nämlich hervorgehoben, dass sie keine Streitsache ohne die Komprovinzialen entscheiden dürften[1], dass diese das Recht hätten, sie zurechtzuweisen und gegen sie an die Provinzialsynode oder gleich nach Rom selbst zu appellieren[2] und auffallend oft wird auf die Rechte des apostolischen Stuhles[3] und auf die Appellation an den Papst[4] hingewiesen. Durch solche Sätze konnte eine selbständige Jurisdiktionsgewalt der Metropoliten keine Stütze finden. Gerade die immer mehr sich häufenden Appellationen nach Rom in allen möglichen Rechtsfällen zeigen dies klar und bestimmt[5].

Dieser Zug nach Rom wurde immer stärker und je mehr die Metropoliten an ihrer Stellung einbüssten, desto mehr stieg das Ansehen der päpstlichen, nicht, wie man glaubte, per fraudem, sondern per legem, und als lex galt Pseudoisidor. Und der, welcher seit dem Konzil von Ravenna 877 erstmals wieder offiziell, wenn auch zunächst nur partikulär, das äussere Dokument der Abhängigkeit der Metropoliten, nämlich die Bitte um das Pallium einschärfte, war kein anderer als Burchard von Worms. Wenn er seinem diesbezüglichen Kanon[6] den Satz voraufstellt: Quoniam quidam metropolitanorum fidem suam secundum priscam consuetudinem sanctae sedis apostolicae exponere detractantes usum pallii neque expetunt neque percipiunt ac per hoc episcoporum consecratio viduatis ecclesiis non

---

[1] I 63, 65, 66.

[2] I 25 (C. Ravenn. 877 c. 1 u. 2 mit Einleitung von B.; diese Beschlüsse stehen offenbar unter dem Einfluss der ps.-isid. Dekrete. Die Zitation: Ex decr. Damasi ist ein Falsifikat Bs. und daher der Vorwurf W. Pipers (Die Politik Gregors VII. gegenüber der deutschen Metropolitangewalt, Quedlinburg 1884 [JD.] 10) gegen Hinschius, als hätte dieser den Brief des Damasus übersehen, ungerechtfertigt; danach ist die Notiz über die Unechtheit dieses Damasusdekrets bei C. B. v. Hacke (Die Palliumsverleihungen bis 1143, Göttingen 1898, 103) zu ergänzen); I 59, 63.

[3] I 65, 147.

[4] I 144, 148 (statt: si iudicem adversum sibi senserit, vocem appellationis exhibeat (Ben. Lev. III 240) hat B.: si iudicem suspectum habuerit, et viderit se ingravari, libere sedem apostolicam appellet), 157, 178, 179.

[5] Man vgl. bereits C. Saligunst. 1023 c. 18.

[6] I 25 (vgl. Anm. 2 oben).

sine periculo protelatur, so scheint er bestimmte Fälle im Auge gehabt zu haben[1]. Auf ihn berief sich dann bereits das Kardinalskollegium im Jahre 1061[2], als die Königin Agnes für Siegfried von Mainz das Pallium erbat, bis schliesslich Gregor VII. auch noch die persönliche Abholung forderte[3], ein Verlangen, das allerdings in der Folgezeit nicht zur strikten Durchführung gelangen konnte.

So treffen sich bei B. bezüglich der Metropolitangewalt noch zwei Rechtsanschauungen: die ältere, immerhin noch auf breiterer Grundlage ruhende, und die neuere, welche jene prinzipiell zu verengern strebt. Es konnte nicht ausbleiben, dass bei dieser, noch nicht völlig ausgeglichenen Unebenheit das ältere Recht da sich nochmal geltend machte, wo eine energische Hand es auszunützen und zu spannen verstand; mit Willigis (975—1011) und vor allem mit Aribo von Mainz (1021—1031) trat dies tatsächlich ein. „Die erzbischöfliche Würde galt ersterem nicht bloss als ein Titel"[4] und letzterer drang insbesondre mit allen Mitteln auf regelmässige Abhaltung der Provinzialsyonden. Das

---

[1] Die deutschen Metropoliten jener Zeit haben das Pallium ziemlich regelmässig sich erteilen lassen; vgl. hierüber Hacke a. a. O. Keine diesbezügliche Überlieferung ist dagegen vorhanden über: Liudolf v. Trier 994—1008 (vgl. Görz, Regg. der Erzb. v. Trier, Trier 1859/61, S. 7; von ihm spricht auch ein Epitaph nur als episcopus (bei v. H., Lebensbeschreibung aller Bischöfe und Erzbischöfe zu Mainz 1680, 174); Hartwich v. Salzburg 991—1023 (vgl. Gesta archiep. Salisb. in der Vita Hartw. c. 1, SS. XI 95, 53) und Erchinbald v. Mainz. 1011—1021 (vgl. Böhmer-Will, Regg. arch. Mogunt., Innsbr. 1877 S. 145). Unwann v. Hamburg, der 1013 erwählt wurde, soll erst 1022 das Pallium erhalten haben, doch bestehen Bedenken über die Echtheit der diesbezüglichen Urkunde (vgl. Jaffé I[2] 4038; Hacke 21—30).

[2] Dies erhellt daraus, dass das Rückschreiben der Kardinäle — es war damals Sedisvakanz — von einem diesbezüglichen Entschluss des Papstes Damasus redet (s. bei Böhmer-Will S. 182); ebenso schrieb Gregor VII. an Erzb. Wilhelm von Rouen 1081: Te ipsum ignorare non putamus, quam districte sanctorum patrum censura in eos iudicandum statuerit, qui per tres menses etc. (Jaffé Mon. Gregor. 469); unter diesen patres dürften der vermeintliche Damasus und Burchard verstanden sein.

[3] Vgl. Hacke 131f.

[4] S. Hauck KG. III 413—416.

Urteil der Zeitgenossen über solche Männer[1] und die Antwort Roms auf ihr Beginnen[2] sind ein deutlicher Beleg dafür, dass das jüngere Recht bereits tiefgehende Wirkung getan. Daher war der Eindruck, den man sonst im allgemeinen bezüglich der erzbischöflichen Würde gewann, lediglich der eines hervorragenden Ranges[3].

Eine noch untergeordnetere Bedeutung als die Metropoliten hatten damals die Primaten. In ihren Anfängen ebenfalls zurückreichend bis auf Bonifatius[4] galten als solche später in Deutschland die Erzbischöfe von Mainz, Trier, Köln und Salzburg, auch Magdeburg und als eine besondre Auszeichnung erhielten sie gerade in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts das jus preferendae crucis[5]. Allein eine reale Bedeutung hat die Primatenwürde in Deutschland nicht erlangt, ihre politische Stellung gab den Ausschlag für ihr höheres Ansehen, so zunächst bei Mainz, Köln und Trier.

Die Bedeutungslosigkeit der Primatialgewalt ergibt sich auch aus dem Dekret. Ein Recht für dieselben zur Berufung von Synoden oder Ausübung einer Korrektionsgewalt kennt es nicht; wo sie als Berufungsinstanz nach dem Metropoliten oder gegen denselben erscheinen, ist sofort wieder auf Rom hingewiesen, das ebenso angegangen werden könne wie sie[6].

---

[1] Trotmar v. Lorsch schreibt in einem Brief über Aribo: quem prae cunctis fateor mortalibus pertimesco (Jaffé Mon. Mog. 353).

[2] Vgl. Aribos Brief an die Kaiserin Kunigunde (Jaffé a. a. O. 360f.).

[3] Man vgl. das Gebaren der Äbtissin Sophie v. Gandersheim, die mit aller Gewalt nicht von einem einfachen Bischof, sondern von einem Erzbischof eingekleidet werden wollte, da sie es von seiten des ersteren als eine ihr gegenüber unwürdige Handlung ansah (Vita Bernw. cc. 13, 39 (SS. IV 764, 3; 775, 37). Tu primus aut inter primos, schreibt Bischof Arnulf von Halberstadt an den nach der Metropolitenwürde strebenden Heinrich von Würzburg, indem er kein besonderes Gewicht auf diese legt (Jaffé Mon. Bamb. 474).

[4] Vgl. im allgemeinen darüber Hinschius KR. I 607—616.

[5] Magdeburg 1012, Trier 1016, Salzburg 1026, Mainz 1032.

[6] I 63, 144, 170, sämtliche aus Ps.-Isid.; durch diesen ist auch die Identifizierung von Patriarch und Primas herrschend geworden (I 155). Vgl. v. Scherer KR. I 540[35].

In der Tat tritt auch zu Bs. Zeit keiner der deutschen Primaten in seiner kirchlich-rechtlichen Stellung hervor; das aufkommende Legatenwesen hat sie vollends in den Hintergrund gestellt. Trotzdem ist aber im Dekret eigens scharf betont, dass von den Primaten, Metropoliten und Bischöfen keiner in den Amtsbezirk des andern eingreife[1]; es war dies, wenigstens was die Primaten anlangt, kirchenrechtliche Theorie, weiter nichts.

4. Kapitel.

Die Diözesankirchenämter.

Während in der zweiten Hälfte des 9. und am Anfange des 10. Jahrhunderts die Bevölkerung Deutschlands wegen der feindlichen Einfälle und Verwüstungen bedeutend zusammengeschmolzen war, begann sie sich unter den sächsischen Königen, da friedlichere Zeiten eingetreten, wieder rasch zu vermehren, so dass man bereits im 11. Jahrhundert von einer starken Bevölkerungszahl in den deutschen Gauen sprechen konnte. Vom 10. Jahrhundert an spielten dann auch die Städte eine wichtige Rolle; allenthalben legte man die Grundlagen zu solchen oder die bereits bestehenden wurden erweitert[2]. Dieser Zuwachs der Einwohner sowie die damit gleichlaufende Erweiterung der Reichsgrenzen nach Nord und Ost hatte unter den sächsischen Kaisern das lebhafte Bedürfnis nach Erweiterung und Befestigung der kirchlichen Organisationen wachgerufen. Das zeigte sich nach aussen in der Gründung neuer Bistümer, vor allem derer für die nordische und östliche Mission. Im ganzen zählte man in Deutschland zu Beginn des 11. Jahrhunderts nicht weniger als 6 Erzbistümer und 42 Bistümer.

Klar ist, dass damit die Arbeitslast der zunächst

---

[1] I 34, 35, 66, 71.

[2] Vgl. hierzu Inama-Sternegg, Deutsche Wirtschaftsgeschichte II (1891) 30—32 und 32²; Gerdes I 345 f.; K. Hegel, Entstehung des deutschen Städtewesens, Leipzig 1898, 1 f.

in betracht kommenden Organe, der Bischöfe, sich nicht verringerte. Hatten sich nun in Deutschland bis fast in die Mitte des 10. Jahrhunderts herein die Chorbischöfe als die Gehilfen derselben erwiesen, so waren diese von da ab nicht mehr zu finden, nachdem sie durch die Synode von Metz 888 schon den Todesstoss erhalten; sie hatten die Bischöfe eben selbst gefährdet[1]. Daher berücksichtigt auch B. dieselben nicht mehr und richtet seine Kanones, die etwa noch von solchen sprachen, zurecht[2]. An ihre Statt treten mehrere kirchliche Ämter, die in ihren Funktionen den Bischöfen hilfreiche Hand boten, wenn auch nicht im selben Umfange und in derselben Art wie die Chorbischöfe. Vor allem gehörten dazu die Archidiakone. Bis zum 8. Jahrhundert hatten dieselben vornehmlich dem Bischof in der Verwaltung des Kirchenguts und in der Handhabung der Disziplin unterstützt; im 9. und noch mehr im 10. Jahrhundert verlegte sich der Schwerpunkt ihrer Tätigkeit auf die äussere Verwaltung, ein Umstand, der jedenfalls mit dem Verschwinden der Chorbischöfe in Zusammenhang gebracht werden muss. Der Kristallisationspunkt, von dem aus diese Änderung sich bildete, war das bischöfliche Sendgericht, das die Bischöfe angesichts der steigenden Zahl der Pfarreien und ihres zunehmenden Geschäftskreises nicht immer und überall in eigner Person abhalten konnten. Demgemäss übertrugen sie die Befugnis hierzu immer mehr dem Archidiakon an ihrer Kathedrale, der ihnen schon längst auf Grund seiner seitherigen Amtsbefugnisse nahestand[3].

So zeigt sich der Archidiakon auch bei B., nur nennt er neben ihm für die gleichen Funktionen auch noch den Archipresbyter[4], der jedoch schon seit dem

---

[1] Vgl. Hinschius KR. II 168f. und Hauck KG. IV 9.

[2] So V 44 und 45 (aus Ans. ded. IV 72 und 73), wo er sie einfach weglässt; in III 58, einem langen Kanon aus Ps.-Is., hat er jedoch in der Mitte deren Beseitigung übersehen.

[3] Vgl. Hinschius KR. II 187—193; Hauck KG. II² 721; N. Hilling, Die bischöfliche Banngewalt, der Archipresbyterat und Archidiakonat in den ostsächsischen Bistümern, im AfkKR. 80 (1900) 99, 324f.

[4] III 50 (Ep. Isid. ad Ludifr.); auch I 87 muss von ihnen verstanden werden, obwohl direkt nur von Presbytern und Dia-

8. Jahrhundert ersterem an Bedeutung nachstand[1]. Diese stellvertretende Funktion eines der beiden auf dem Send war sicherlich, wenigstens was das Wormser Bistum betrifft, keine Seltenheit mehr, da in dem Dekret eigens der episcopus aut eius missus hervorgehoben wird[2]. Dem missus, vornehmlich also dem Archidiakon, stand für den Fall seiner Aushilfe die bischöfliche Banngewalt[3] zu; hielt aber der Bischof selbst das Sendgericht ab, so musste ihm der Archidiakon (oder der Archipresbyter) vorausgehen, die Visitation ankündigen und konnte leichtere Streitfälle schon vorher verbescheiden. Auch hier besass er also einen Bann, aber von bescheidenerem Umfang[4]. Er beaufsichtigte ferner den baulichen Zustand und die regelmässigen Einkünfte der einzelnen Diözesankirchen[5], während er innerhalb der Stadt die Aufsicht über den Klerus führte und dort die gottesdienstlichen Verrichtungen überwachte[6]. Sofern daselbst das Presbyterkollegium richterliche Funktionen auszuüben hatte, führte er in demselben den Vorsitz[7]. Am Gründonnerstag hatte er die

konen die Rede ist, welche den Bischof im Erkrankungsfall auf dem Send zu vertreten haben; I 90.

[1] Hinschius II 302f.; 186; J. B. Sägmüller, Die Entwicklung des Archipresbyterats und Dekanats bis zum Ende der Karolingerzeit, Tübingen (Universitätsschriften) 1898, 27f. — Der Stadtarchipresbyter, nicht der Landarchipresbyter (Grosspfarrer) kann an den S. 86[4] zitierten Stellen dem Wortlaute derselben nach gemeint sein; seine Funktionen waren mit denen des Kapiteldekans vereinigt worden und von diesem erhielt er auch gewöhnlich den Namen (Sägmüller a. a. O. 16, 28; Hilling 333f.). — Nach dem Sendrecht der Main- und Rednitzwenden aus dem Ende des 10. Jhrh. hielt der Archipresbyter in Vertretung des Bischofs den Send ab (R. Dove, Sendrecht der Main- und Rednitzwenden in Zeitschr. für Kirchenrecht (IV [1864] 161).

[2] So I 92; 94 in der Inskription, woselbst B. im Gegensatz zu seiner Quelle das aut eius missi erst einschob; XI 20, wo er an Stelle von (vel) eum qui constitutus est ab eo ad dispensandam misericordiam pauperibus einfach setzte: (episcopum vel) eius missum.

[3] I 94 int. 69 und XI 73 ist vom bannum episcopale die Rede; vgl. über den Bischofsbann eingehend bei Hilling 85—114.

[4] I 90.

[5] I 87.

[6] III 50.

[7] XVI 21.

geweihten Öle an die Landgeistlichen zu verteilen und bestimmte demgemäss der Einfachheit halber aus 8—10 einen derselben zur Abholung, der sie dann weiterhin den übrigen zu übermitteln hatte[1].

Das Schwergewicht dieser gesamten Tätigkeit des Archidiakons lag bereits auf der äusseren Verwaltung, wobei er noch immer als Mandatar des Bischofs erscheint[2]. Zum eigenen Amt mit selbständiger Jurisdiktionsgewalt nach aussen war aber von da ab nur mehr ein kleiner Schritt, wo die Übertragungen des Sendbannes für das Sendgericht immer häufiger wurden: die anfängliche Überlassung desselben wurde zum Anrecht[3]. Dadurch aber ergab sich weiterhin bei der zunehmenden Zahl der Pfarrsprengel die Notwendigkeit der Aufstellung mehrerer Archidiakone und Abgrenzung ihrer Jurisdiktionsbezirke und so erhielt auch ihre Jurisdiktionsgewalt eine weitere Ausdehnung und Abrundung[4]. Diese Entwicklung ist allerdings nicht überall in gleichen Schritten vor sich gegangen; so findet sich zu Worms noch im beginnenden 12. Jahrhundert keine Mehrheit von Archidiakonatsbezirken und Archidiakonen[5], während man sie in Trier beispielsweise schon längst kannte[6]. Doch stand Worms hierin nicht allein; in Würzburg war noch um die Mitte des 11. Jahrhunderts der Archidiakon lediglich der erste der Diakonen an der bischöflichen Kathedrale; in den sächsischen Bis-

---

[1] IV 79 (aus Reg. I 77, wo stand: ab episcopo eligatur). — Die Weihe der hl. Öle am Gründonnerstag bezeugen: Vita Oudalr. c. 4 (SS. IV 392, 7) und Thietm. VIII 8 (S. 198).

[2] Der episcopus aut eius vicarius, sagt das Seligenstädter Konzil 1023 c. 13, hätte einen präsentierten Pfarramtskandidaten zu prüfen.

[3] Vornehmlich wurden Domherren damit begabt, oft wegen der hierdurch herbeigeführten materiellen Aufbesserung, da der Bannus auch etwas eintrug, und der Bischof ihn verlieh wie der König ein Lehen (Hilling 338, 444).

[4] Hilling wählt für diese Gewalt passend den Ausdruck „niederer Bann".

[5] Der urkundlich ersterwähnte Archidiakon für Worms erscheint 1140: Nibelungus, maioris ecclesiae thesaurarius et ecclesiae S. Pauli archidiaconus (Boos UB. I 57 Nr. 68).

[6] Vgl. A. Schröder, Die Entwicklung des Archidiakonats bis zum 11. Jahr, Augsburg 1890, 47 und Hauck KG. IV 11.

tümern sind die Archidiakone vor dem 11. Jahrhundert nicht nachweisbar, wie denn auch von einem Bernward von Hildesheim und selbst von Anno von Köln berichtet wird, sie hätten die Sendgerichte noch ganz unter ihrer Autorität gehalten oder halten lassen[1].

Ein zweites Hilfsorgan der damaligen Bischöfe stellten die Landdekane dar, welche seit Mitte des 10. Jahrhunderts, zunächst in Frankreich, aufkamen. Die seit S. Benedikt üblichen Klosterdekanien nämlich übertrugen sich zunächst auf Dom- und Kollegialkapitel und „dieselbe Strömung, welche den Dekan aus dem Kloster ins Domkapitel hineintrug, brachte dieses Institut auch dem Landklerus ein“[2]. Oft wurden sie auch mit dem Namen Archipresbyter belegt, ohne jedoch mit den ebenso genannten Grosspfarrern der vorhergehenden Zeit identisch zu sein[3]. Von diesen unterschied sie ebenso ihr Wirkungskreis wie ihre Befugnissphäre; noch weniger standen sie auf gleicher Stufe mit dem Archipresbyter (Dekan) der Kathedrale, von dem sie nur den Namen hatten. Diese Dekane bekleideten ihre Stellung als eigentliches Amt und standen unter den Archidiakonen; ihre Befugnisse waren aufsichtsrechtliche, aber keine jurisdiktionellen.

B. kennt diese Einrichtung der Dekane für sein Bistum. Nach ihm hatten sie zu Beginn der Fastenzeit zugleich mit den Pfarrern wie auch am Gründonnerstag bei der Vorstellung der öffentlichen Büsser vor dem Bischof gegenwärtig zu sein[4]; desgleichen stand ihnen zu,

---

[1] Vgl. Hauck KG. IV 11, 13.

[2] Sägmüller 65.

[3] Hinschius II 271; den § 12 c. 1 D. 25, der dem 9. Jahrhundert angehört und der die Unterordnung des Archipresbyters unter den Archidiakon dartut, hat auch B. (III 50) nicht. Vgl. Sägmüller 11[1]; Hilling, Archiv 81 (1901), 87. In der merowingischen Zeit, seit der Mitte des 6. Jahrhdts., erscheinen erstmals archipresbyteri als Inhaber von Pfarreien; vgl. Sägmüller 23 und Anm. 2.

[4] XIX 26 (aus Reg. I 295): In capite quadragesimae . . . ubi adesse debent decani i. e. archipresbyteri parochiarum (hier hat Reg. noch stehen: cum testibus) i. e. presbyteris poenitentium. Während Sägmüller (82 Anm.) der Ansicht ist, dass bei Reg. hier nicht von Landdekanen die Rede ist, da er als Vorstand einer

die Ordinanden dem letzteren zu empfehlen[1]. Auf den Versammlungen der Geistlichen ihres Sprengels an jedem ersten des Monats (Calendae) führten sie den Vorsitz. Es waren dies nichts anderes als die noch heute bestehenden, doch weniger häufig gehaltenen Kapitelsversammlungen. Hier wurden nach vorausgegangener Messe und Predigt die kirchlichen Zustände besprochen, die öffentlichen Vergehen in den Pfarreien angezeigt und die Vorschläge zur Bestrafung derselben dem Bischof durch Vermittlung des Archidiakons gemacht[2]. Solche Versammlungen ergaben sich auch von selbst aus besonderen Anlässen, so wenn die Geistlichen des Dekanats zur Abhaltung von Sterbe- und Jahresgottesdiensten eines verstorbenen Mitbruders zusammenkamen; auch hier führte der Dekan den Vorsitz, wie er überhaupt bei allen Zusammenkünften derselben die leitende Persönlichkeit darstellte[3].

Von diesen geistlichen Dekanen wohl zu unterscheiden sind die damaligen Laiendekane, die in den einzelnen Pfarreien ortschaftsweise von den Pfarrern selbst aufgestellt wurden. Sie hatten die Aufgabe, die Sonntagsfeier der Parochianen zu überwachen und Übertretungen der diesbezüglichen Vorschriften dem zuständigen Pfarrer zur Anzeige zu bringen, eine Pflicht, auf deren gewissenhafte Erfüllung hin sie vereidigt wurden[4]. Vielleicht gehörten sie auch zu den Geschworenen des Sendgerichts. Ihren Namen hatten

---

Pfarrei bezeichnet sei, widerlegt Hilling (81, 109 f.) diese Ansicht mit einer sehr ansprechenden Hypothese. Darnach hätte Reg. aus einer Quelle geschöpft, die bloss von archipresb. parochiarum i. e. (in diesem Fall!) presbyteri poenit. d. h. eben von Grosspfarrern sprach; Reg. hätte dann, da inzwischen die Landarchipresbyter mit diesem Namen abgekommen, das archipr. paroch. durch Vorsetzung eines decani erklärt. Eine Stütze findet diese Hypothese in B. an obiger Stelle, der für sich ausdrücklich noch einmal am Schlusse dieses von ihm aus Reg. entnommenen Kanons einschaltete: ab eorum decanis et eorum presbyteris.

[1] II 1.

[2] II 164 (aus Reg. I 219). Vgl. Hinschius II 272 und Sägmüller 56 f.

[3] II 161, 162 (Reg. I 216, 218).

[4] II 239 und I 94 (interr. 68).

sie von den dem deutschen Recht eigenen, so benannten Vorständen der Bauernschaften oder Marken[1].

Die Vermehrung der Bevölkerung bedingte in Deutschland nicht bloss, wie oben gesagt wurde, einen Fortschritt in der kirchlichen Organisation nach aussen durch Schaffung neuer Bistümer, sondern auch nach innen durch Gründung neuer und weniger umfangreicher Pfarreien[2]. Schon im 8. und 9. Jahrhundert war in Deutschland die prinzipielle Anlage der Pfarreien zum festen Abschluss gelangt, indem die ecclesiae baptismales die erste Stelle unter den Landkirchen erlangten. Sie waren der Mittelpunkt des Gottesdienstes auf dem Lande, ihnen stand das alleinige Recht der Taufe und des Zehentbezuges zu und sie führten die Aufsicht über die anderen, kleineren oder später erbauten Kirchen ihres Bezirkes. Im folgenden Jahrhundert war dann die Diözesan- wie die Pfarrgemeindeeinteilung überall durchgeführt. Aber diese Pfarreien, deren Inhaber bis dahin archipresbyteri (Grosspfarrer) hiessen[3], waren noch sehr umfangreich[4] und die pastorelle Versorgung war hierdurch erschwert. Diesen Missständen half man gerade in der zweiten Hälfte des 10. und im beginnenden 11. Jahrhundert immer mehr durch Errichtung neuer Pfarreien auf dem Lande ab, dadurch, dass man das Gebiet der alten beschränkte[5].

Nach B. nun führt die Pfarrkirche den Namen ecclesia matrix[6] oder kurz matrix[7]; von ihrem alten Recht, allein die feierliche Taufe spenden zu dürfen,

---

[1] Dove a. a. O. 42—45 und Sägmüller 66f., 67[2].

[2] Vgl. hierzu im allgemeinen: Hinschius KR. II 262—284; Hatch-Harnack 22—55; Hauck KG. II 714—718, IV 19—48; St. Zorell, Die Entwicklung des Parochialsystems bis zum Ende der Karolingerzeit, Mainz 1901 (JD.); auch AfkKR. 82 (1902); H. Schäfer, Pfarrkirche und Stift im deutschen Mittelalter, in kirchenrechtl. Abhandl. hgg. v. Stutz III (1903).

[3] Zorell a. a. O. 39f.

[4] Vgl. Trib. 895 c. 14, das bestimmte, eine Pfarrei sollte dort errichtet werden, wo Orte mehr als vier Meilen von der alten Pfarrkirche entfernt liegen.

[5] Vgl. eingehend bei Hauck KG. IV 22—24.

[6] III 3, 178.

[7] Inskript. zu I 90 (von B. selbst); III 22.

hiess sie auch ecclesia baptismalis[1]. Nicht jede Kirche, die später in dem Bezirk einer solchen erbaut wurde, war eine Taufkirche; an jeder aber sollte, wenn immer die Einkünfte es erlaubten, wenigstens ein Presbyter angestellt werden[2]. So hiessen jetzt, da die Zahl der Taufkirchen durch die Bemühungen ihrer Erbauer oder die Bedürfnisse der Bevölkerung immer zahlreicher wurden und die Grosspfarrer verschwanden, vor allem die Pfarrer[3], aber auch die Priester an Kirchen ohne Taufrecht, während der frühere Titel Archipresbyter für erstere auf die als Aufsichtsorgane fungierenden Dekane überging. Über den Pfarrklerus, der desto zahlreicher war, je grösser der Ort und je reicher die Einkünfte der betreffenden Kirche, hatte der Pfarrer das direkte Aufsichtsrecht, wie ihm auch die in seinem Bezirke liegenden Kapellen[4] samt den an ihnen angestellten Geistlichen unterstanden[5]. Insofern war er noch in Hinsicht auf seine Stellung und seine Rechte das, was der frühere Archipresbyter darstellte, nur sein Wirkungskreis hatte sich bedeutend verringert[6].

B. wahrt den Pfarrkirchen ausdrücklich ihr Taufrecht und bestimmt, dass in ein und demselben Bezirk nicht mehrere Taufkirchen sich befinden sollten; entstünde Streit über die Grenzgebiete zweier derselben, so sollten die Parochianen (plebes) die Sache zur Entscheidung bringen[7]. Das Zehentrecht wurde so sehr

---

[1] III 22.

[2] III 46 (Anseg. Capp. I 86).

[3] Presbyter oder sacerdos war bis ins 12. Jahrhundert der gewöhnliche Name für Pfarrer, daneben findet sich auch pastor oder rector ecclesiae und parochianus, seit dem 13. und 14. Jahrhundert, namentlich bei Stiftskirchen, plebanus. Vgl. Schäfer 44, 50, 54ff., 59.

[4] So hiessen seit dem 8. und 9. Jahrhundert alle ausser und neben den Pfarrkirchen bestehenden kirchlichen Gebäude, mochten sie auch grösser und schöner sein als diese (Zorell a. a. O. 34).

[5] III 22.

[6] Vgl. Hilling, Archiv Bd. 81, 96—110 gegenüber Sägmüller 73—82.

[7] III 22 (?). — Ein Beispiel dafür in einer Kölner Urkunde aus dem Jahre 948, wo 7 Kleriker und 7 Laien unter dem Schwur auf die capsa S. Petri die Grenzen eines Pfarrsprengels ermitteln,

für sie in Anspruch genommen, dass bei Errichtung neuer Kirchen diese selbständig dotiert, die alten aber nicht im mindesten geschädigt werden durften[1]. Ja dieses Zehentrecht war bereits von viel einschneidenderer Bedeutung als das Taufrecht[2]; denn dort, so hiess es nun, wo einer den Zehent bezahlt, hatte er auch den Gottesdienst zu besuchen und seine Kinder taufen zu lassen, von hier empfing er alle kirchlichen Segnungen und dort musste er bei seinem Tode auch begraben werden[3]. Wenn nun B. auch wiederholt die Vorschrift bringt, dass die Geistlichen ebenso wie die erwachsenen Laien der Landkirchen an den höchsten Festtagen in der bischöflichen Kirche der Stadt zum Gottesdienst sich einzufinden hätten[4], so war diese Forderung an und für sich längst veraltet oder sie kam höchstens für die nähere Umgebung der Bischofsstadt in Betracht, allein bei ihm zeigt sie deutlich, dass er hierdurch das Bewusstsein von der bischöflichen Obergewalt wach erhalten wollte.

Die Summe von Rechten und Pflichten von seiten der Pfarrer wie der Parochianen dokumentierte sich in dem sogenannten Pfarrzwang[5]. Er beruhte auf Gegenseitigkeit; denn einerseits durfte kein Pfarrer die nicht zu seinem Bezirk gehörigen Gläubigen bei seinem Gottesdienste zulassen, ausser es hielt sich einer gerade an dem fremden Pfarrort gelegentlich einer Reise oder eines Gerichtstages auf[6], andrerseits war aber auch den Parochianen untersagt, bei einem fremden Pfarrer zur Teilnahme an den religiösen Verpflichtungen sich einzufinden[7]. Daher hatte der Pfarrer die Pflicht,

---

siehe bei N. Hilling, Geistliche und Laien auf den Diözesansynoden, in AfkKR. 79 (1899) 209. — Bis ins späte MA. hinein waren noch einzelne Parochien nicht genau gegen die benachbarten Pfarreien abgegrenzt. Vgl. Schäfer 25ff.

[1] III 7 (Cap. ap. Salz 803/4 c. 3). Vgl. dazu die oben S. 45 zitierte Stelle aus Vita Oudalr. c. 7.

[2] Hatch-Harnack 49.

[3] III 132, 237.

[4] II 75, 76, 231.

[5] Vgl. Hinschius KR. II 267; Schäfer 31f.

[6] II 91.

[7] II 92.

an Sonn- und Feiertagen vor der Messe an die Versammelten die Frage zu richten, ob nicht jemand aus einer fremden Pfarrei anwesend sei, der etwa aus Verachtung gegen den eigenen Seelsorger hier die Messe hören wolle; fand sich ein solcher, so musste er aus der Kirche entfernt und genötigt werden, in seine Pfarrkirche zurückzukehren[1]. Die pfarrliche Gewalt über die Parochianen bezeichnete man mit dem Namen Pfarrbann, analog dem bischöflichen Bann. Auf dem jährlichen Pfarrsend wurde eigens auch die Frage an die Sendzeugen gerichtet, ob einer in der Pfarrei sich über den bannus presbyteri sui sich hinwegsetze, in dessen Kirche gehe und ihm den Zehent bezahle[2]. Denn der Pfarrer hatte ein ihm persönlich zukommendes Anrecht (ius proprium) auf die Gerechtsame der Kirche, bei der er einmal angestellt war, und kein andrer durfte ihn in seinen Rechten behindern[3].

Das Anstellungsrecht der Geistlichen an den Landkirchen war primär Sache des Bischofs; ihm unter-

---

[1] II 92. Vgl. P. A. Kirsch, Der sac. proprius, AfkKR. (1904) 527/7.

[2] I 90 interr. 69 und 66.

[3] III 43. — Die auf dem Lande längst vollzogene Pfarreinteilung hat in den Städten erst später (im 12. und 13. Jahrhundert) Eingang gefunden. Das erklärt sich aus der lange dauernden, altkirchlichen Anschauung, gemäss der die Kathedrale die einzige, im Genuss aller kirchlichen Rechte und Pflichten stehenden Kirche der Stadt war. Erst als seit dem 12. Jahrhundert ein ausgesprochener Gegensatz zwischen Stadt- und Landverfassung sich kund tat und namentlich das Innungswesen seine partikularistischen Bestrebungen äusserte, entstanden die Stadtpfarreien (vgl. darüber bei Hauck KG. IV 28 f.). Daher klingt die Nachricht von einer Einteilung der Stadt Worms in vier Pfarreien durch Burchard I. überraschend (s. Boos UB. I 34 [Nr. 43] v. J. 1016; I 49 [Nr. 57] v. J. 1080 und I 56 [Nr. 67] v. J. 1140). Vgl. Dr. Falk (Zur Gesch. der Pfarreinteilung in den Städten, in AfkKR. 68 (1892) 262—264), der dieselbe ohne weiteres als die früheste Einteilung nimmt und Hinschius (KR. II 279), der sie mit der Auflösung des gemeinschaftlichen Lebens in den Stiftern in Zusammenhang bringt. Jedenfalls entsprang diese Pfarreinteilung durch B. nicht denselben treibenden Kräften wie die späteren Abgrenzungen; vielleicht dass sie in dem Streben nach Vermehrung der Einnahmen der Stifter in Worms (Boos RhSt. 284) oder in dem nach Beseitigung der Eifersucht zwischen ihnen bei der durch sie geübten Seelsorge (Hauck IV 28[3]) ihre Veranlassung hatte.

standen ja auch alle Kleriker seiner Diözese und waren ihm verantwortlich[1]. Allein an den äusserst zahlreichen Kirchen Privater setzten anfangs die Grundherrn die für die Leitung und den Betrieb ihrer Kirche erforderlichen Geistlichen ein und ab. Sie nahmen oft weniger auf die Persönlichkeit Rücksicht als auf die Geschenke und Bestechungssummen, welche sie sich bezahlen liessen, sie nützten ihre Geistlichen als Wirtschaftsbeamte und bei Besorgung niederer Dienstleistungen aus, ja sie liessen nicht selten ihre eigenen Unfreien ordinieren, um sie dann als Angestellte an ihren Eigenkirchen desto mehr in der Hand zu haben und das Kirchengut für sich ausbeuten zu können[2]. Gegen solche Missstände kämpften bald Synoden und Kapitularien an und namentlich beschäftigte sich damit das Kirchenkapitular von 818/19. Doch waren sie, da sie ja in der germanischen Rechtsanschauung wurzelten, nicht kurzweg beseitigt; zu Beginn des 11. Jahrhunderts hatte die Kirche immer noch derselben sich zu erwehren.

Hiervon gibt auch B. Zeugnis. Er wiederholt die Verfügungen, wonach die Anstellung eines Eigenpriesters nur erfolgen könne nach Einvernahme des zuständigen Bischofs und eine Absetzung nur im Falle schwerer Delikte und auf dem Wege kanonischen Verfahrens[3]. Jeder Priester und Diakon musste bei seiner Anstellung seinem Bischof Gehorsam und Glaubenstreue versprechen und sich von ihm die Vorschriften für seinen Dienst geben lassen[4]. Als Wirtschaftsbeamte sollten die Geistlichen von den Grundherrn nicht benützt werden, sondern allein dem dienen, dessen Zeichen (Tonsur) sie auf dem Haupte tragen[5]. Die Ordination Unfreier sollte mit allen Mitteln hintangehalten[6], besonders aber den

[1] II 55 (Capp. Theodulfi c. 1), 93, 94, 178, 193, 226 (C. Papiens. 850 c. 18), 232, III 46, XV 30 (?).

[2] Hatch-Harnack 23f.

[3] III 40 (B. schöpfte aus Reg. I 246, hat aber das et consilio episcopi selbst eingesetzt), 111 (Ben. Lev. I 141), 112.

[4] II 157, 159.

[5] XV 30; II 99 (Ben. Lev. III 162); II 146, 147 (Ben. Lev. I 325), 150, 151.

[6] II 21—31.

simonistischen Umtrieben, die in allen Formen auftraten, entgegengearbeitet werden[1]. Manche Pfarrer trachteten auch danach, aus Habsucht mehrere Pfarreien an sich zu ziehen oder von einer schlechteren zu einer besseren überzugehen; beides verbietet B. mit der Begründung, dass für den Geistlichen die Pfarrei seine Frau sei[2].

Man darf den Wormser Bischof sicherlich zu den eifrigsten Vorkämpfern gegen die Simonie und das Laienregiment rechnen. Eine Besserung freilich ward unter ihm noch nicht zu konstatieren, das zeigt gleich die Synode von Seligenstadt[3]. Erst „seit der Beseitigung des päpstlichen Schismas von 1045/46 stand das 11. Jahrhundert offiziell unter dem Zeichen des Kampfes gegen die Simonie auf allen Gebieten“[4] und wenn auch in den Bestimmungen des Wormser Konkordats die Pfarreien speziell noch ausser Betracht blieben, so traf die Kirche doch bald darnach Anstalten, auch diesen Gegenstand zu regeln.

Der Kreis der Amtspflichten war für die Pfarrer, wollten sie ihre Stelle voll und ganz ausfüllen, kein kleiner. Die kanonischen Tagzeiten hatten sie öffentlich in der Kirche zu beten[5], wobei die etwa an ihrer Kirche angestellten niederen Kleriker mithelfen mussten[6]. Um 9 Uhr täglich hatten sie zu zelebrieren[7] und alle zwei bis drei Wochen zu predigen, eine Pflicht, die

---

[1] III 109—114 (für letzteren Kanon ist Quelle Reg. I 276, doch lässt B. den zweiten Teil desselben, der den simonistischen Priester der Gnade des Bischofs anheimstellt, weg; eingesetzt hat er dagegen den Kauf einer vakanten Kirche); 116 (Reg. I 32), 117 (Reg. I 242), 229.

[2] III 44—46, 47 (aus Reg. I 257; B. hat einfach: si de statu suo gaudere desiderat, während seine Quelle hat: wenn er nicht Priester unter sich hat an jeder derselben, welche das Offizium beten und täglich die heilige Messe lesen), 48, 49; I 78; II 96, III 229 (?).

[3] C. 13: Ut nullus laicus presbytero ecclesiam suam commendet sine licentia episcopi.

[4] H. Grauert, Nikolaus II. Papstwahldekret und Simonieverbot, in HJG. (1898) 828.

[5] II 104 (Capp. Hincm. I c. 9.), 152, 153.

[6] II 56 (Capp. Walt. Aurel. c. 6), 152, 153.

[7] II 54 (Capp. Theod. cc. 45. 46), III 63.

ihnen besonders ans Herz gelegt ward[1]. Sodann oblag ihnen die Spendung der heiligen Taufe und sie mussten, um zu Nottaufen bereit zu sein, stets das Chrisma bei sich tragen[2]. Zu Beginn der Fastenzeit forderten sie ihre Parochianen zur Beicht auf[3], spendeten ihnen die hl. Kommunion, im Falle von Krankheit oder Todesgefahr Wegzehrung und Ölung[4] und nahmen schliesslich das Begräbnis der Verstorbenen vor[5]. Die Firmung und die Rekonziliation der Büsser stand dem Bischof zu; doch hatten die Pfarrer dafür Sorge zu tragen, dass man die Kinder zur Firmung bringe und dass die Büsser, deren Busseifer sie zu überwachen hatten, zur rechten Zeit vor dem Bischof sich einfänden[6]. Im Notfalle konnten sie sich durch einen Diakon vertreten lassen, dem dann erlaubt war, zu taufen, die Kommunion zu spenden und statt zu predigen eine Homilie zu verlesen[7]. Gebetsunterricht vor allem für die Kinder in der Kirche und Schule, Krankenbesuch, Abhaltung von Bittgängen gehörte ebenfalls zu ihren Befugnissen[8]. Sie hatten die Leute zum geregelten Gottesdienstbesuch anzuhalten und ihnen die Fast- und Festtage vorher anzukündigen[9], überhaupt denselben ein gutes Beispiel zu geben, vor allem in Übung der Barmherzigkeit und der Hospitalität[10]. Als ausserseelsorgliche Pflicht oblag

[1] II 58 (Capp. Theod. c. 28, doch hat B. den zweiten Teil, welcher von der Rechenschaft der Pfarrer über Erfüllung ihrer einzelnen Pflichten vor der Diözesansynode spricht, weggelassen, da diese selten mehr statt hatte), 154, II 232, 237.

[2] IV 13, 14; 73 (C. Araus. 441 c. 1).

[3] XIX 1 (Capp. Theod. c. 36).

[4] V 17 (Reg. I 334), 19 (Capp. Theodulfi c. 41; über die Veränderungen dieses Kanons s. unten bei Kommunion), 20 (Ben. Lev. add. III 67), XVIII praef., 11 (?).

[5] III 159.

[6] IV 59 (Ben. Lev. II 177 mit dem Zusatz von B.: quod si neglexerint, et presbyter et populus canonicis disciplinis subiacebit); II 90. — XIX 26.

[7] IV 57, 92 (C. Elibert. c. 77); V 13, XIX 154; II 232.

[8] II 56, 63 (Capp. Haiton. c. 2), 156 (C. Mogunt. 813 c. 45). — XVIII init. — XIII 6, 7 (Reg. I 280).

[9] II 239; II 77 (Capp. Hait. c. 8), 78 (?), XIII 16 (Reg. I 282).

[10] II 55 (Capp. Theod. c. 1), 166 (Capp. Hincm. I c. 10), 167 (Capit. ap. Vern. Pal. 884 c. 12); II 72 (Anseg. Capp. I 159), 168 (Capit. ap. Vern. Pal. c. 13).

den Pfarrern die Fürsorge für einen ordentlichen Zustand der Kirchengebäude und der Kirchengeräte[1]. Wirtschaftlich von Interesse ist, dass in ihren Händen auch die Verkehrspolizei auf dem Lande lag. Pippin schon hatte nämlich die Überwachung des Marktverkehrs den Bischöfen für die Stadt übertragen[2], da man von dem Grundsatz ausging, „dass Betrug bei Kauf und Verkauf als ein kirchliches Vergehen zu betrachten sei“[3]. Die Pfarrer auf dem Lande hatten dann darüber zu wachen, dass ihre Parochianen an Durchreisende Lebensmittel und Waren nicht teurer verkauften als man sie in der Stadt auf dem Markte bekam; versuchte es einer dennoch, so konnte ihn der Fremde beim Pfarrer belangen, welcher dann für eine „humane Verkaufsart“ Sorge zu tragen hatte[4]. Alljährlich endlich hatten sie vor dem Bischof Rechenschaft über ihre Amtsverwaltung abzulegen und bei dieser Gelegenheit neue Weisungen und Belehrungen entgegen zu nehmen[5].

Ihre Lebensverhältnisse[6] hatten sie gemäss der Heiligkeit und Verantwortlichkeit ihres Dienstes und Berufes einzurichten[7], ständig das Orarium (Stola) als Standesabzeichen zu tragen[8] und zur raschen Besorgung ihrer Obliegenheiten unmittelbar bei der Kirche zu wohnen[9]. Alles in allem sollte sich das Tagesprogramm eines Pfarrers der damaligen Zeit in folgender Ordnung abwickeln: Früh Abbeten der Matutin und Laudes in der Kirche, um 9 Uhr heilige Messe, weiterhin zu den einschlägigen Stunden Rezitation der übrigen kanonischen Horen ebenfalls in der Kirche unter Beihilfe des etwaigen Pfarrklerus, hierauf Krankenbesuche, dann Feld- oder Handarbeit und Erledigung der sonstigen

---

1 III 30; 98 (Reg. I 69), 216, IV 13 (Capp. Hincm. I c. 3).
2 Capit. Pipp. 744 c. 6.
3 Nitsch-Matthai I 321.
4 II 168. — S. Nitsch, Ministerialität 136.
5 II 155 (Ben. Lev. III 147); IV 79 (Reg. I 77).
6 Über das Einkommen derselben siehe oben S. 53—57.
7 II 100, 104 (Capp. Hincm. I c. 9), 106.
8 II 101 (Reg. I 344).
9 II 107.

seelsorglichen Pflichten, wie Versehgänge, Versorgung der Armen und Reisenden und Begräbnisse[1]. Doch hat dieses Idealbild wohl nicht allzu oft seine Verwirklichung gefunden; der sittliche Zustand des Klerus überhaupt lässt dies vermuten[2].

Als kollegiales Hilfsorgan hatten endlich die Bischöfe das Presbyterium ihrer Bischofsstadt zur Seite. Es ist nötig, hier auf die äussere Organisation des Klerus kurz einzugehen[3]. Seit der Aachener Regel vom Jahre 817, welche das kanonische Leben der Kleriker auf grund der Regel Chrodegangs, nur auf breiterer Grundlage, neuerdings einschärfte, bildeten sich in den Städten neben den bischöflichen Kirchen auch Kollegiatkirchen jeweils für die zur vita canonica vereinigten Geistlichen. Als dann seit dem 9. und 10. Jahrhundert ein starker Verfall des gemeinsamen Lebens eintrat, suchte man in der zweiten Hälfte des letzteren Säkulums und zu Beginn des 11. an vielen Orten die alte Zucht wieder herzustellen und gerade die tüchtigsten Bischöfe haben sich darum bemüht[4]. Einer der eifrigsten war Burchard von Worms; in seiner Bischofsstadt richtete er allein vier Kanonikate ein, nachdem er schon als Propst bei Mainz ein solches (St. Viktor) gegründet hatte[5]. Sein Streben prägt sich deutlich aus in seinem Dekret. Streng drang er darauf, entweder als Mönch oder als Kanoniker zu leben, ja den Bischöfen selbst legte er nahe, sich von dieser Regel, soweit möglich, nicht zu entbinden[6]. So kannte er, wie sein Biograph

---

[1] II 104.

[2] Vgl. oben S. 35—38.

[3] Vgl. Hinschius II 50—73; Ph. Schneider, Die bischöflichen Domkapitel, ihre Entwicklung und rechtliche Stellung, Mainz 1885; Hatch-Harnack 87—119.

[4] Willigis v. Mainz richtete das Kloster Disibodenburg her, dass 12 Kanoniker darin leben konnten (Hauck KG. III 414f); Adalbero II. v. Metz vereinigte in Epinal die Kleriker unter einem Dach (Vita Adalb. II c 14, SS. IV 662, 40); Meinwerc v. Paderborn schied allenthalben in Mönche oder Kanoniker (Vita Meinw. c. 17, SS. XI 114, 38).

[5] Vita Burch. cc. 1 und 16 (SS. IV 832 und 840); vgl. Schneider, 45[1]; Boos RhSt. 276f.

[6] I 228, II 231, VIII 5, 7 (Capp. Anseg. I 72), 58 (Mog. 813 c. 13), 91.

berichtet, in der Tat nur monachi, canonici oder laici als Mitglieder der Kirche, „die in dem Schiff des Lebens ihre besonderen Aufgaben zu erfüllen haben“[1]. Auf dem Lande, wo keine Organisation des Klerus im Sinne der Aachener Regel wegen Mangels an Mitgliedern möglich war, kannte er natürlich auch nur Presbyter und Diakonen[2].

Nach wie vor bildeten nun die in den höheren Weihen stehenden Kleriker der ecclesia maior (Dom) sowie die angesehenen Geistlichen der übrigen Kapitel der Bischofsstadt das Presbyterium des Oberhirten, Verhältnisse, wie sie auch schon in frühchristlicher Zeit sich fanden. Ebenso stand es aber auch noch zu Beginn des 11. Jahrhunderts, wie Bs. Dekret zeigt. Danach hatte das Presbyterkolleg an den Diözesanangelegenheiten hervorragenden Anteil: es musste vom Bischof um Rat und Zustimmung angegangen werden bei Veräusserung oder Verschenkung von Kirchengut[3], es bildete mit dem Archidiakon an der Spitze neben dem Bischof ein richterliches Kollegium, vor das Streitsachen der Kleriker gebracht wurden[4] und an der Bischofswahl nahm es direkt teil[5]. An diesen Rechten, die im Prinzip schon dem Presbyterium der alten Kirche zustanden, hatte die vita canonica nichts geändert, da diese ja nur ethische Zwecke verfolgte[6].

Aber es war doch gerade die äussere Organisation des Kathedralklerus wie auch der übrigen Stifter der Boden, auf dem nach und nach ihre Selbständigkeit neben dem Bischof erwuchs. Ihr Recht, Privateigentum dem einzelnen Mitglied zu belassen und Besitz zu erwerben, sprengte sie zwar schon wieder im 11. und 12. Jahrhundert auseinander, aber ihre früheren Korporationsrechte behielten sie und ver-

[1] Vita Burch. c. 17 (SS. IV 840, 28).
[2] II 231 inscript.
[3] III 106 (C. Turon. 813 c. 11), 170, 176, 178.
[4] XVI 21 (Matisc. 583 c. 8), II 181 (C. Mog. 852 c. 8).
[5] I 11.
[6] Vgl. Vita Bernw. c. 18 (SS. IV 767, 5 u. ö.); Vita Brun. c. 13 (S. 14).

mehrten dieselben. Als Kapitel wurden sie vollständig selbständige Rechtssubjekte mit verschiedenen Rechten neben dem Bischof; die führende Rolle übernahm naturgemäss als das dem Bischof nächststehende, das Kapitel der Kathedrale.

2. Kapitel.

Die Klöster[1]).

Als sich in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts das religiöse Leben in Deutschland reicher als je entfaltete, erfuhr auch die asketische Seite desselben vor allem durch den schon länger dauernden Einfluss der lothringischen Reform, die ihr Erwachen Clugny zu verdanken hatte[2], eine bedeutsame Steigerung. Das „regulariter vivere“ war Schlagwort der Zeit geworden und nicht bloss aus selbstsüchtigen und unedlen Gründen griffen die Leute zum Ordensgewand. Was Wunder, wenn infolge dieser allgemeinen Hochschätzung des monastischen Lebens immer wieder neue Klöster erstanden und wenn die Zahl der Insassen bald im Übermass sich steigerte[3]. Dabei mehrte sich auch der Besitzstand derselben und zwar vorzugsweise durch Zustiftungen und Schenkungen Privater. Dieser[4] sowie die Tatsache, dass in den Zeiten der flammenden Be-

---

[1] Literatur im allgemeinen: Gerdes I 572—603; E. Sackur, Die Cluniacenser in ihrer kirchlichen und allgemeingeschichtlichen Wirksamkeit bis zur Mitte des 11. Jahrhunderts, 2 Bde., Halle 1892/94; Hauck KG. III 342—386.

[2] Vgl. W. Schultze, Forschungen zur Gesch. der Klosterreform im 10. Jahrh., Halle 1883 (JD.) 76 f.; Sackur I 160—163.

[3] Gerdes I 575 f. und Hauck IV 49[10]; danach gab es unter Otto I. ca. 108, zu Ende des 11. Jahrhunderts über 700 Klöster in Deutschland. Im Durchschnitt betrug die Zahl der Mönche und der zum Mönchsstande Bestimmten in einem Kloster zwischen 50 und 200. — Vita Adalb. II. c. 26 (SS. IV 668, 12) berichtet, der Bischof habe während seiner Amtszeit (984—1005) 40 Äbte konsekriert, für die Diözese Metz allein keine unbedeutende Zahl.

[4] Vita Bernw. c. 14 (SS. IV 765, 1): Postquam luxus ac superfluitas accessit, morum insolentia subintravit, oboedientia torpuit, repulsa est episcoporum reverentia. Vgl. auch die Schilderungen bei Richer. III 30 ff. (S. 96—99).

geisterung für eine grosse Idee immer auch schlimme Elemente mit schlechten Motiven der Bewegung sich anschliessen, führten bald wieder einen Verfall des Klosterlebens herbei. Um das Jahr 1000 rief man allenthalben nach Klosterreform.

Solche Zustände, einerseits der noch immer währenden und stets fort neubelebten Begeisterung für das Mönchsleben, andererseits des Niedergangs und Verfalls desselben, spiegeln sich auch in Bs. Dekret. Man hört in der Vita Burchardi[1]), wie der Propst Brunicho und andere vornehme Männer in Worms, angeeifert durch ihres Bischofs rastloses Wirken im Dienste Gottes und durch sein heiliges Leben, aus der Stadt gehen[2] und sich dem Mönchsleben widmen wollten. Solche und ähnliche Fälle mochten nicht gerade selten vorgekommen sein und es gab dabei offenbar Leute, die sich ihres klösterlichen Lebens wegen brüsteten und besser dünkten als die Laien[3]. Gegen diese verkehrte Anschauungen wandte sich B. mit ungeheuchelten Worten. „Ich will euch, Brüder", redet er im erwähnten Fall seine Kanoniker an, „nicht darüber in Unkenntnis halten, dass jeder, der Gott fürchtet und Gerechtigkeit tut, ihm angenehm ist, nicht allein der Mönch, sondern auch der Kanoniker und der Laie"[4], und sein Dekret tritt an mehr als einer Stelle dafür ein, dass man auf das Mönchsleben als der vita districtior[5] nicht in Hochmut poche[6]. Ein besonderer Missstand ergab sich sodann dadurch, dass man die Kinder zu jung ins Kloster brachte. Da nämlich immer noch der alte Satz des Toletanums galt: „monachum facit aut paterna devotio aut propria professio"[7], so

---

[1] Vita Burch. c. 17 (SS. IV 840, 19).

[2] Die Klöster waren ausserhalb der Stadt, früher weit entfernt, um diese Zeit bereits im Suburbium derselben, um einerseits dem Lärm der eigentlichen Stadt fern zu sein und doch die wirtschaftlichen Vorteile derselben zu geniessen (S. Rietschel, Die Civitas auf deutschem Boden, 1894, 65). Vgl. Hauck III 479.

[3] S. Hauck III 478.

[4] Vita Burch. l. c.

[5] VIII 8, 21, 22.

[6] VIII 61, 62, 63 (C. Gangr. c. 12), 64 (C. Gangr. c. 10).

[7] VIII 6.

kam es, dass Eltern ihre Kinder als Oblaten den Klöstern übergaben, lediglich um deren Ernährung und Erziehung überhoben zu sein. Auch hiergegen wandte sich Bs. Dekret[1]. Ferner benützten die Hörigen vor allem die Gelegenheit, ins Kloster zu gehen, dazu, von missliebigen Herrn frei zu werden und so nahm B. Bestimmungen in sein Buch auf, die solche Versuche hintanhielten. Sie bestimmten nämlich eine einjährige Reklamationsfrist gegenüber solchen, welche das Ordensgelübde noch nicht abgelegt hatten; war letzteres schon geschehen, so musste der Herr für den Knecht schadlos gehalten werden. Für gänzlich Unbekannte, welche um Aufnahme in ein Kloster baten, war sogar eine dreijährige Reklamationsfrist vorgeschrieben[2]. Wie für Unfreie, so galt auch für Minderjährige eine Reklamationsfrist von einem Jahre; B. stellte dabei das 12. Lebensjahr als gesetzmässiges Alter auf, nach welchem die Kinder über sich selbst verfügen konnten und vor dem eine Zurücknahme von seiten der Eltern möglich war[3]. Junge Witwen durften erst frühestens nach 30 Tagen vom Tode des Mannes an den Schleier nehmen, da man der Festigkeit ihres raschen Entschlusses in den Tagen der ersten Trauer nicht viel zumutete[4]. Der Eintritt Verheirateter war vom Konsens des andern Eheteils abhängig, welcher aber dann nicht mehr heiraten durfte, ja sogar ebenfalls ins Kloster sollte[5]. Endlich sollten auch von den Äbten nicht bloss solche aufgenommen werden, die viel Geld mitbrachten, sondern alle, welche Beruf zum Klosterleben zeigten[6].

---

[1] VIII 99, 100 (Capit. ap. Salz 803/4 c. 6 und 7).

[2] VIII 3, 20 (Ben. Lev. I 380), 91.

[3] VIII 1 (C. Tolet. 656 c. 6, doch hat dieses nur das 10. Jahr als Termin), 3, 10, 91, 98 (C. Trib. 895 c. 24).

[4] VIII 42 (Ben. Lev. I 222). Vgl. Odilon. epitaph. Adalh. c. 2 (SS. IV 638).

[5] IX 45 (Basilius in reg. c. 12), 46 (Cap. Vermer. 753 c. 21; das sed similiter convertatur steht nur bei B), 47, 48.

[6] VIII 93 (C. Cabill. 813 c. 7). Man vgl. hierzu die Ecbasis capitivi, eine Tierfabel des 10. Jahrhunderts, worin in grellen Farben das Schicksal eines reichen Jünglings geschildert wird, der

All diese Vorschriften bekunden, dass die Leute nicht bloss aus edlen, sondern auch aus unedlen Motiven ins Kloster kamen, dass aber auch die Klostervorstände selbst nicht immer von jeder Schuld freizusprechen waren. So ist es erklärlich, dass bald da, bald dort sich Unzufriedene und Leichtfertige hinter den Klostermauern zeigten und das religiöse Leben innerhalb derselben viel zu wünschen übrig liess. Die Kehrseite, dass viele wieder das Kloster verliessen oder zu verlassen suchten, war die naturgemässe Folge hiervon. Auch darüber gibt Bs. Dekret Zeugnis. Denn zahlreiche Kanones wiederholen immer wieder dieselbe Mahnung, dem Kloster und den Klostergelübden treu zu bleiben. Wer einmal freiwillig eingetreten, sollte seinen Entschluss nicht ändern und austreten; tat er es dennoch, so galt er als Apostat und ward exkommuniziert[1]. Meist scheint der Austritt mit der Absicht, sich zu verheiraten, im Zusammenhang gestanden zu sein, sei es nun, dass Klosterleute aus eignem Antrieb dazu kamen oder von Personen ausserhalb des Klosters verleitet wurden. In scharfen Worten wenden sich Bs. Kanones gegen solche Verfehlungen, indem sie schlechte Klosterleute als adulteri brandmarken. „Denn," so lautet die Begründung, „wenn schon die irdisch Verheirateten des Ehebruchs geziehen werden, wofern sie bei Lebzeiten des einen Teils sich anderweitig verheiraten, um wie viel mehr solche, welche dem himmlischen Bräutigam sich zu eigen gegeben haben." Da ferner die gottgeweihten Personen als Eigentum des Herrn galten, so fiel der Verführer und Räuber derselben unter den Begriff der sacrilegi[2].

Aber nicht bloss an den Klosterbrüdern[3] fehlte es, sondern auch an den Äbten selbst. Abtsgut und Brüdergut waren fast überall schon getrennt und der

---

der Habgier eines Klosters fast zum Opfer gefallen wäre (hgg. v. E. Voigt in Quellen und Forschungen z. deutschen Geschichte VIII [1875]).

[1] VIII 2, 4, 8, 13, 14, 27.

[2] VIII 30—32, 51 (Ben. Lev. II 414), 52.

[3] Fratres war der gemeinsame Ausdruck für die Klosterinsassen insgesamt mit Ausnahme des Abtes (VIII 86 u. ö.).

Abt besass den Brüdern gegenüber eine fast monarchische Stellung; er wohnte in eigenem Hause und speiste an eigenem Tisch, so dass für ihn eigentlich das klösterliche Leben in seiner äusseren Form kaum existierte. Da war es denn nicht zu verwundern, wenn die Äbte namentlich reicher Klöster sich auch von den rechtmässigen Oberaufsehern ihrer Klöster, den Bischöfen, möglichst unabhängig zu machen suchten und diesem ihrem Streben kamen die cluniazensisch-lothringischen Ideen, welche gerade einer solchen Unabhängigkeit das Wort redeten, entgegen. Viel trug auch das Vorbild der königlichen Abteien dazu bei, da diese durch ihre meist freie Abtswahl und ihre sonstigen Freiheiten das Begehren nach gleichen Vorteilen bei den übrigen weckten[1]. Es war also auch kein Wunder, wenn die Klosterzucht bedeutend nachliess, da doch die Klosteroberen selbst nicht das beste Beispiel der Demut und des Gehorsams gaben.

Solch üble Zustände haben in Bs. Dekret ihren lauten Widerhall gefunden, indem es sich ungescheut gegen sie wendet. Exempte Klöster und spezielle Vorrechte kennt es nicht, nach ihm gilt der allgemeine Grundsatz, dass alle Klöster unter dem Bischof stehen, in dessen Diözese sie sich befinden[2]; darum ist auch die Errichtung neuer klösterlicher Zellen und Kongregationen ohne sein Wissen nicht erlaubt[3]. Aber auch alle Kirchen der Klöster, auch die ihnen erst mit der Zeit inkorporierten, unterstehen seiner Jurisdiktion[4]. Er übt sowohl über den Abt wie über die Brüder die Korrektionsgewalt[5] und ihm kommt es vor allem zu, die Klöster öfter im Jahre zu visitieren[6]. Die Auf-

[1] Zu Beginn des 11. Jahrhunderts waren es in Deutschland nicht weniger als 85 solcher königlicher Abteien (G. Matthäi, Die Klosterpolitik Kaiser Heinrich II., Grünberg 1877 [JD.] 96—107).

[2] VIII 67.

[3] VIII 74.

[4] III 240.

[5] VIII 5, 66, 67, 88 (Poenit Theod. II 6 § 5 nach Wasserschleben).

[6] VIII 66, 67 (aus Reg. app. II 4, sehr charakteristisch ist aber Bs. Änderung; er macht aus: qui (abbates) semel in anno in

nahme eines zur Busse verurteilten Geistlichen konnte ein Abt nur vollziehen im Einverständnis mit dem Bischof[1]. Betreffs der Abtswahl verlautet zwar bei B. nichts von einer Mitwirkung oder Bestätigung des Bischofs, vielmehr sollten nach ihm nur die Brüder die Wahl vornehmen; doch ist kein Zweifel, dass tatkräftige Bischöfe auch hier ihren Einfluss geltend machten[2]. Bei den königlichen Klöstern dagegen ernannte den Abt gewöhnlich der König und das Wahlrecht des Konvents bestand nur nominell zu recht. Die Absetzung eines Abtes aber konnte ausdrücklich nur durch den Diözesanbischof unter dem Beirat der Nachbarsbischöfe vorgenommen werden[3].

Dass alle Äbte wieder vollkommen mit den Brüdern lebten und speisten, das wollte und konnte auch B. nicht mehr verlangen[4], sonst hätte er c. 11 des Mainzer Konzils vom Jahre 813, das er fast ganz ausgeschrieben, in sein Dekret herübergenommen[5]; in dieser Beziehung waren die gegenteiligen Verhältnisse schon zu stark eingewurzelt. Um so mehr drang er auf Ordnung in der inneren Klosterzucht. Vor allem sollten die Mönche kein Eigentum besitzen[6]; Unzuchtssünden sollten mit den höchsten Strafen belegt werden[7]. Man wird nicht fehlgehen, wenn man daraus auf faktische schlimme

---

loco, ubi episcopus elegerit, accepta vocatione veniant das Nachfolgende: non semel, sed saepius in anno episcopi visitent monasteria monachorum; eine Synode von Äbten auf Veranlassung des Bischofs war eben nicht mehr im Brauch. Vgl. Hauck SB. 77). — Über tatsächliche öftere Klostervisitation durch den Bischof berichtet Vita Meinw. c. 152 (SS. XI 138).

[1] XVII 56 in fine (Poenit. Cumm. II 1—26; dort heisst es: habeat abbas facultatem huius rei moderandi, si oboedientia poenitentis placita sit Deo, dagegen bei B.: h. abbas cum consilio episcopi sui f. etc. si pl. sit Deo et fratribus, quibus commissum est.

[2] VIII 86 (Poenit. Theod. II 6 § 1—4). Richard von St. Vannes wurde von Bischof Heymo v. Verdun wider Willen der Brüder zum Abt bestimmt (Hauck III 469).

[3] VIII 88 (Poen. Theod. II 6 § 5), 96.

[4] VIII 92 setzt diese Trennung voraus.

[5] Die zweite Hälfte dieses Kanons, welche diese Frage nicht mehr berührt, steht bei B. VIII 89.

[6] VIII 65.

[7] VIII 29, 50, XVII 56.

Zustände schliesst. Sollte dann irgendwo eine strengere Zucht durchgeführt werden, so suchten verschiedene ihr eignes Kloster zu verlassen und zu einem weniger strengen überzugehen. Darum muss B. eigens hervorheben, dass ein solcher Übergang nur erlaubt sei propter districtiorem vitam, d. h. um aus höherem Streben einer strengeren Zucht sich zu unterwerfen[1]. Ungescheut trieben sich auch Mönche und Klosterfrauen ausserhalb ihrer Klöster, zumal auf Märkten, umher; durchweg verbietet dies der Bischof in auffällig zahlreichen Kanones und nimmt dabei weder Äbte noch Äbtissinnen aus[2]. Aber auch den Laien untersagt er jeden Zugang zu den Zellen der Klöster; Geistliche sollten nur für die Messe Zutritt haben[3].

Man sieht, wie in dem Dekrete die schlimmen Zustände der Klöster sich getreulich abspiegeln und wie B. denselben mit seinem ganzen bischöflichen Einfluss entgegen zu arbeiten sucht. Er selbst hat aber, trotzdem er nie ein Widersacher asketischer Übungen gewesen, Neugründungen von Klöstern nirgends unternommen, wohl in der Erkenntnis, dass es besser sei, weniger gute als viele schlechte Klöster zu haben. Dagegen suchte er seinen Weltklerus tüchtig zu machen, freilich wieder, den Anschauungen und dem Zug der Zeit gemäss, durch nichts anderes als durch einseitige Vermönchisierung desselben[4]. In solcherlei Bestrebungen stand er aber damals nicht allein; Willigis und Erchenbald von Mainz, Meinwerk von Paderborn und Adalbero II.

---

[1] VIII 22 (die Bedingung propter districtiorem vitam ist Bs. Zusatz).

[2] VIII 85, 89; 50, 58, 59, 80, 89. — Vgl. Vita I. Godehardi c. 29 (SS. XI 189, 4) erzählt, dass oft aus allen möglichen, vorgespiegelten Gründen die Klosterleute um Ausgänge baten.

[3] VIII 53, 66); 78 (C. Cabill. 813 c. 63) 95. — Vgl. Ekkeh. Cas. c. 136 (S. 431): ab antiqua patrum memoria tantae venerationi semper est habitum, ut nemini vel potissimorum saeculi canonicorum, seu laicorum introitus vel etiam introspectus eius (monasterii) licuerit.

[4] Vgl. oben S. 99. — In Cod. lat. Sangall. 674 s. XII steht vorn von späterer Hand eingetragen: Burchardi Wormatiensis episcopi et monachi Benedictini libri XX. Doch war B. nie Mönch; vielleicht beruht der Irrtum auf einem Missverständnis der Stelle in der Vita Burch. c. 22. Vgl. oben Einleitung S. 1[3].

von Metz hatte er hier zu offenen Gesinnungsgenossen[1]. Vorzüglich aber erreichten seine Reformtendenzen gegenüber den Klöstern ihren Zweck deswegen, weil König Heinrich II. vollauf für dieselben eintrat. Otto II. und III. hatten zwar eine grosse Achtung vor den Klöstern, aber um deren innere Angelegenheiten kümmerten sie sich nicht[2]. Heinrich jedoch griff in dieselben ein und sein natürlich religiöses Fühlen und Wollen liessen ihn die rechten Wege finden. Wo er nicht den Hauptzweck des Mönchtums, die Pflege des Gebetslebens und der Betrachtung, erfüllt sah, schritt er mit aller Rücksichtslosigkeit ein, ohne aber mit den cluniazensischen Ideen, mit deren grossem Vertreter Odilo er auf vertrautem Fusse stand[3], zu liebäugeln. Das bischöfliche Visitationsrecht über die Klöster erklärte er geradezu für eine göttliche Einrichtung[4]; Hersfeld, Bergen, Reichenau, Fulda und Korvey mussten fühlen, dass es ihm mit der Reform bitter ernst sei. Dabei kam es ihm nicht darauf an, kanonische Vorschriften einfach auf die Seite zu setzen, so, wenn er dem Abt Godehard zu gleicher Zeit mehrere Abteien übertrug[5] oder wenn er den überreichen Grundbesitz mancher Klöster, der ja ihr übernatürliches Streben nur hinderte, bedeutend schmälerte, wie vor allem bei St. Maximin[6]. Mit Rücksicht auf die Bischöfe aber

---

[1] Vgl. Hauck III 458. — Von Adalbero v. Metz wird allerdings auch auf der anderen Seite, im Gegensatz zu B., eine zu grosse Vorliebe für die Klöster berichtet (Vita Adalber. II c. 6, SS. IV 661, 1). Man vgl. hierzu auch die andern Eigenschaften, mit welchen er dem Wormser Bischof entgegengestellt wird, oben S. 21[1], 25[2].

[2] Gerdes I 599; Hauck III 383 f.

[3] Sackur II 156—158; Hauck III 445, 459.

[4] Hauck III 457 f.

[5] VIII 81: Unum abbatem duobus monasteriis interdicimus praesidere (C. Agath. 506 c. 57). Vgl. Matthäi 84 und Hauck III 451.

[6] Im Jahre 1023 entzog er der Abtei (bei Trier) 6656 Hufen Landes, ein Gebiet von etwa 9 deutschen Quadratmeilen (Gerdes I 601). Vgl. VIII 72 (Ben. Lev. I 403): Das Vermögen eines Klosters darf kein Laie antasten, und III 23 (Ben. Lev. I 386): Niemand, auch kein Fürst, darf eines Klosters Eigentum seinem Eigengut einverleiben oder mit solchem vertauschen; B. setzte hier jedesmal bei: „ausser einem Kloster". Allein auch dieser Zusatz konnte die Handlungsweise Heinrichs nicht legalisieren.

muss man von ihm sagen: „Er war ein Freund derselben und strebte daher die kleineren Klöster denselben wieder zu unterwerfen“[1].

Es erübrigt noch, einiges über das Klosterleben im allgemeinen, soweit es sich aus B. erkennen lässt, anzuschliessen. Die Aufnahme konnte, wie oben gesagt, schon im Kindesalter geschehen[2] und demgemäss bildete das Kloster für die Mehrzahl der Eintretenden zugleich Erziehungsanstalt. Den Knaben erteilte der Abt die Tonsur[3]; doch erst nach vollendetem 12. Lebensjahr legten sie die Klostergelübde ab[4]. Die Mädchen erreichten zwar auch mit dem 12. Jahr das Alter der Mündigkeit und Selbstbestimmung[5], allein erst mit 25 Jahren durften sie den Schleier bekommen[6]; in besonderen Fällen aber konnte der Bischof die Verschleierung auch schon vorher gestatten[7]. Die Einsegnung des Schleiers, die Entgegennahme der Profess und die Einkleidung erfolgte nur an bestimmten Tagen, an Epiphanie, am weissen Sonntag und an Aposteltagen durch den Bischof[8]; Priestern und Äbtissinnen war dies ausdrücklich verboten[9]. Dabei hatten es manche Kandidatinnen sich nicht nehmen lassen, in kostbaren und gezierten Kleidern zu erscheinen; das verbietet B. eigens[10].

---

[1] Gerdes I 601.

[2] VIII, 1, 6. — Kleine Kinder legten die Eltern auf den Altar, grösseren umwanden sie mit der Altarpalla die rechte Hand zum Zeichen der Aufopferung (Ekkeh. Cas. c. 85, S. 304).

[3] VIII 1, 27 (C. Tolet. 633 c. 55; statt qui tonsi a parentibus fuerunt hat B.: tonsi collaudantibus parentibus fuerunt; früher schoren eben die Eltern ihre Kinder selbst), 93.

[4] VIII 1 (das duodecim ist Korrektur Bs.; seine Quelle, C. Tolet. 656 c. 6 oder Reg. app. III 2 hatte decem), 98. — Die Formel der Klostergelübde lautete: „Ich N. N. verspreche Standhaftigkeit und Gehorsam und Änderung meiner Sitten nach der Regel des hl. Benediktus vor Gott und seinen Heiligen.“ Vgl. MG. Lib. confratern. 128, 1 u. ö.

[5] VIII 10.

[6] II 11, VIII 15, 16, 18 (Reg. II 175).

[7] VIII 16.

[8] VIII 15, 18. — Vgl. Vita Bernw. c. 12 (SS. IV 764).

[9] VIII 17 (Ben. Lev. app. II 16), 33, 43.

[10] VIII 23.

Besondere Aufmerksamkeit schenkt das Dekret der Witwenverschleierung, denn in nicht weniger als 19 Kanones berührt es diese Frage. Dem römischen Gebrauch gemäss durften nur die Jungfrauen den Schleier erhalten; im fränkischen Reich aber hatte wie in andern kirchlichen Dingen so auch hier unter Karl d. Gr. schon der gegenteilige Gebrauch Aufnahme gefunden, unter Ludwig d. Fr. jedoch hielt man sich wieder an den ersteren [1]. Allein das absolute Verbot der Witwenverschleierung war in Deutschland nicht aufrecht zu erhalten; man liess sie schliesslich zu, setzte aber als Bedingung, dass der Schleier nicht eingesegnet werde [2]. Auf diesem Standpunkt befand man sich auch noch im ersten Viertel des 11. Jahrhunderts in Deutschland, B. ist hierfür ein unzweideutiger Gewährsmann. Er bringt entgegengesetzte kirchliche Bestimmungen, ändert sie aber dermassen um, dass die Verschleierung der Witwen keinem Anstand unterlag [3]. Danach nahmen sie den nicht benedizierten Schleier, nachdem sie vor dem Bischof Profess abgelegt, vom Altar und legten ihn sich selbst an [4]. Von da ab hatten sie das Recht, unter den übrigen Klosterfrauen in der Kirche Platz zu nehmen, d. h. die Rechte der verschleierten Jungfrauen zu geniessen [5].

Mönche und Klosterfrauen beobachteten in ihrer Lebensordnung gewöhnlich die Regel des hl. Benediktus; doch gab es auch solche, welche canonice lebten, d. h. nach der Chrodegangschen Regel, wie sie vom Konzil von Aachen 817 modifiziert worden war [6]. Ausserdem aber durften manche schon einge-

[1] C. Turon. 813 c. 27; dagegen C. Paris. 829 c. 40 und Episc. relat. 829 c. 47.

[2] C. Wormat. 868 c. 21; C. Mogunt. 888 c. 26; C. Trib. 895 c. 25. — Vgl. Hauck SB. 81 f.

[3] VIII 34 (Ep. Gelas. ad. ep. Luc. c. 21, doch mit dem Einsatz Bs.: sub nulla benedictione), 33 (C. Rothom. c. 9, wo aber B. eingefügt: non inconsulto episcopo), 35 (C. Trib. 895 c. 25), 37, 42—44, 48, 54 (Decr. Eugen II. in Conc. Rom. 826. c. 29).

[4] Nach Vita I Godeh. c. 28 (SS. XI 188, 32) verhüllte der Bischof selbst die Jungfrauen.

[5] VIII 43, 35, 36. Vgl. Ekkeh. Cas. c. 83 (S. 299 f.) über die Verschleierung der Witwe Wendilgart.

[6] VIII 58.

kleidete Jungfrauen und Witwen noch in ihren Häusern, natürlich keusch und zurückgezogen, leben, dann nämlich, wenn häusliche Verhältnisse — Unterstützung gebrechlicher Eltern, bei Witwen Erziehung ihrer Kinder — sie dort unentbehrlich machten[1]. Derlei Umstände waren es ja auch, welche zwei Jahrhunderte später einen eigenen Orden, den III. Orden des hl. Franziskus (1221) ins Leben riefen oder vorher schon in Belgien (1180) die Vereine der Beghinen. Für das zu Bs. Zeit so sehr in Blüte stehende Institut der Inklusen lässt sich aus seinem Dekret direkt nichts entnehmen, obwohl er selbst die Kanonissin Charitas in Maria-Münster eingeschlossen hat[2]. Das Tagesleben der Klosterleute wechselte zwischen Gebet, vor allem dem kanonischen Stundengebet, heiliger Lektüre und Arbeit[3]; doch gab es auch mancherlei Vergnügungen in den Klosterräumen, namentlich Schauspiele[4].

Ein Rückblick auf das Gesagte zeigt, wie in Bs. Dekret die Klosterverhältnisse des beginnenden 11. Jahrhunderts sich deutlich ausprägen: Im allgemeinen Begeisterung für das Ordensleben, daneben aber viele schlimme Zustände in demselben und der Versuch der Bischöfe durch Geltendmachung ihrer Autorität letztere zu bessern. Diesem Versuch kamen die selbständigen, gesunden Reformbestrebungen Heinrich II. mit wünschenswerter Energie entgegen. Noch mehr solcher Säkularisationen, wie sie Heinrich von der besten Absicht geleitet gegenüber St. Maximin vornahm, und es wäre für die Klöster die radikalste und sicherste Reform gekommen. Dazu noch mehr Männer wie Burchard, welche über der Vorliebe für das Mönchtum nicht der steten Stärkung und Belebung des Weltklerus vergassen,

---

[1] VIII 37 (Cap. Ludov. 829 c. 51), 48 (C. Paris. 614 c. 15), 54 (Decr. Eug. II. in Conc. Rom. 826 c. 29), 75.

[2] Vita Burch. c. 13 (SS. IV 838, 29). Doch ist nicht unwahrscheinlich, dass B. darauf seinen Zusatz zu VIII 22 (siehe oben S. 107[1]) bezogen wissen will; vgl. Vita Burch. c. 13 (SS. IV 838, 30): Caritas . . . altioris maiorisque vitae districtionem ab episcopo postulabat.

[3] VIII 77 (C. Mog. 847 c. 16), 94 (C. Cabill. 813 c. 53).

[4] VIII 101 (C. Autissiod. 578 (?) c. 26).

und es hätte sich das richtigste Verhältnis zwischen Welt- und Ordensgeistlichkeit herausbilden müssen. Allein schon bald nach des Kaisers Tode (1024) vermochten die cluniazensisch-lothringischen Ideen mit ihrer selbstherrlichen Tendenz gegenüber den Bischöfen sich über dem Rhein breit zu machen und die Bischöfe liessen sie in der Sorge für andere Dinge gewähren. Durch die immer mehr sich häufenden Inkorporationen von Kirchen mit Klöstern, an denen dann entweder Klostergeistliche oder von den Orden bestellte Weltgeistliche in deren Sinn wirkten, blieb zwar für die Zukunft die Begeisterung für das Mönchtum beim Volke erhalten, aber es entstand bei der gleichzeitigen stiefmütterlichen Behandlung der Weltgeistlichen ein Kampf derselben mit den Mönchen um die Seelsorge und der damit verbundenen Einkünfte, welcher sich verschiedenerorts durch das ganze Mittelalter bis in die Reformationszeit fortsetzte [1].

II. Abschnitt.

Die kirchlich-disziplinären Verhältnisse.

1. Kapitel.

Das kirchliche Strafwesen.

Die Zunahme der christlichen Bevölkerung, die immer zahlreicheren Berührungen zwischen dem religiösen und weltlichen Leben, die Aufnahme der germanischen Völkerstämme mit ihren eigentümlichen Rechtsanschauungen ins Christentum brachten in Deutschland von der Zeit der Karolinger ab eine Erweiterung und Umgestaltung wie der äusseren Kirchenverhältnisse überhaupt, so auch des kirchlichen Strafwesens mit sich [2]. Indem die Kirche, die sich als Hüterin des

---

[1] Vgl. z. B. W. Kothe, Kirchliche Zustände Strassburgs im 14. Jahrhundert, Freiburg 1903, 38—52.

[2] Vgl. im allgemeinen Hinschius KR. V (1895) 1—499, auch Gerdes I 496—528.

ganzen sittlichen Lebens ansehen musste, mit der Zeit einen immer grösseren Teil desselben in den Bereich ihrer strafrichterlichen Tätigkeit zog, ergab sich von selbst eine Erweiterung, und indem sie das bei ihr übliche römische Rechtsverfahren mit einheimischen Rechtsgebräuchen durchsetzte und modifizierte, erfolgte eine Umgestaltung ihres Strafwesens. Auch hatte nach und nach die geistliche Gerichtsbarkeit eine die weltliche überbietende Bedeutung erlangt, da sie eben viel tiefer ins sittliche Leben des einzelnen eindrang als letztere und vor allem auf die moralische Gesinnung Rücksicht nahm. Dieses „Emporkommen des geistlichen Elements in der Rechtspflege“ [1] fand darin seine beste Stütze, dass seit dem 9. Jahrhundert die Bischöfe und Äbte auch noch vielfach das weltliche Richteramt, die Grafengerichtsbarkeit, übertragen bekamen, so dass jetzt das geistliche und weltliche Gericht in einer Hand vereinigt war.

Wenn nun auf grund des Burchardschen Dekrets das kirchliche Strafwesen vom geschichtlichen Standpunkt aus dargelegt werden soll, so ist zu bemerken, dass es allerdings kirchliche Vorschriften aus den verschiedensten Zeiten und somit auf verschiedenen Stufen der Rechtsentwicklung bietet; trotzdem aber lässt sich daraus durch Vergleichung mit anderweitigen Verhältnissen ein einheitliches Bild gewinnen. Ein eigenes Buch, das XVI., belehrt über Richter, Kläger und Zeugen, ein anderes, das XI., über Exkommunikation und ihre Folgen und im I. und II. Buche handeln eine Reihe von Kanones über das Verfahren bei Anklage von Bischöfen und den übrigen Geistlichen.

Ein besonderes Gewicht wird, dem Zweck des Werkes entsprechend, auf den geistlichen Gerichtsstand des Klerus gelegt, ebenso für Zivil- wie Kriminalsachen und in gleicher Weise für die Bischöfe wie für die übrigen Kleriker [2]. Die auffällige Wieder-

---

[1] Gerdes 499f.

[2] I 167, 168 (Nov. Justin. 115 c. 10), 169, II 183 (die zweite Hälfte des Kanons ist von B. fortgelassen; siehe unten S. 120[6]), 203 (Ben. Lev. III 211), XVI 21, 22, 36 (Ben. Lev. I 192).

holung dieses kirchlichen Verlangens bei B. lässt ersehen, dass, trotzdem es seit dem Ausgang des 9. Jahrhunderts wieder stärker als je betont wurde, es doch noch an der allseitigen Berücksichtigung desselben gebrach und in der Tat traten auch die weltlichen Richter, selbst der König, gegenüber Bischöfen und Äbten, nicht selten in Funktion [1]. Der zuständige geistliche Richter für die niederen Kleriker war der Bischof [2] und auch für die Priester und Diakonen galt er als solcher [3]. Sofern es sich um Rügen handelte, konnte er dieselben zuerst allein, dann in schärferer Form vor einigen Zeugen, oder endlich öffentlich vor seinem Presbyterkolleg aussprechen [4]. Letzteres, mit dem Archidiakon an der Spitze, vertrat ihn auch mehrenteils und gelangte so nach und nach zu einer selbständigen, „niederen" Gerichtsbarkeit [5]. Die Diözesansynoden als richterliches Kollegium für die Kleriker erwähnt B. nur in einem einzigen Kanon [6], ein Zeichen, dass er ihnen wenig Bedeutung beilegte. Tatsächlich finden sich auch sie von der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts ab bis tief ins 11. Jahrhundert hinein für Deutschland fast keine Nachrichten über ihre Abhaltung [7]. Nachdem sie bis um die Mitte des 9. Jahrhunderts in Deutschland zu einem gewissen Höhepunkt gelangt waren, wurden sie zunächst durch den Brauch alteriert, dass die Bischöfe ihre Geistlichen jährlich abteilungsweise zur Prüfung und Belehrung an den Kathedralsitz beriefen [8], bei welcher Gelegenheit offenbar auch zugleich Klagefälle zum Austrag kamen, dann aber durch die Sendvisitationen, die ebenfalls Gelegenheit zu einer Aussprache zwischen dem Visitator und den Geistlichen

[1] Vgl. Hinschius a. a. O. 411, 415.
[2] II 183, 205.
[3] II 179, 180, 205.
[4] II 181.
[5] Vgl. oben S. 99.
[6] I 43.
[7] Vita Oudalr. c. 4 (SS. IV 392, 2). — Vgl. die Zusammenstellungen bei Hinschius III 586f., und besonders: N. Hilling, Geistliche und Laien auf Diözesansynoden vornehmlich in Westdeutschland, im AfkKR. 79 (1899) 203—232.
[8] Ben. Lev. III 231.

boten. So traten sie bei der Inanspruchnahme der Bischöfe durch weltliche Geschäfte seit der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts in den Hintergrund. Mit um so grösserer Ausführlichkeit berücksichtigt B. hingegen die Provinzialsynoden als richterliche Instanz für Bischöfe in Klage- und Streitsachen. Der Metropolit hatte dazu die Bischöfe schriftlich einzuladen[1] und es sollten nicht nur diese und die Geistlichen der Kathedralkirchen, sondern auch die Landgeistlichen der sämtlichen Diözesen darauf sich versammeln; ja selbst Laien konnten von den Klerikern mitgebracht werden, doch hatten diese in kanonischen Dingen nichts mitzureden ausser auf Aufforderung der Geistlichen hin[2]. Mit der Exkommunikation (excom. fraterna) bis zur nächsten Synode wurde der Bischof belegt, der auf einer derselben ohne hinreichenden Grund nicht erschien[3]; in Krankheitsfällen konnte man einen Stellvertreter schicken, jedenfalls aber hatten die Abwesenden sämtlichen Beschlüssen zuzustimmen[4].

Aber nicht bloss die Geistlichen, auch die Laien zog die Kirche vor ihren Richterstuhl. Es war das ein schon zu Zeiten der Merovinger in Deutschland anerkanntes Recht bei solchen Vergehen, die den Glauben und die Interessen der Kirche betrafen, so bei Ketzerei oder Tötung eines Geistlichen. Nachdem dann im karolingischen Zeitalter die staatliche Gewalt der Kirche bei Durchführung ihrer Bussstrafen aufs nachdrücklichste zu Hilfe gekommen war, trat nun angesichts der zunehmenden Schwäche des Königtums in der nachkarolingischen Zeit ein Umschwung zugunsten der kirchlichen Gerichtsbarkeit ein. Diese zog jetzt alle, auch die seither nur vor dem weltlichen Gericht geahndeten

[1] I 48, 49.

[2] I 48 (statt aliquos de filiis ecclesiae saecularibus secum ducere debeant hat B. . . . studeant); XV 11—13.

[3] I 47, 49, 50 (C. Arel. II c. 19), 52.

[4] I 51 (der Schluss: suscepturus salva fidei veritate quidquid synodus statuerit stammt von B.). — Am Schluss der Druckausgabe des Dekrets von 1548 steht ein Ordo de synodo initianda; in den Handschriften von München, Freiburg und St. Gallen, welche vom Verfasser eingesehen wurden, fehlt er. Über die Form der Abhaltung berichtet auch Vita I. Godeh. c. 31 (SS. XI 190, 30).

Verbrechen wie Totschlag, Meineid, Diebstahl, Raub und Ehebruch[1] in den Bereich ihrer Rechtspflege. Dazu kamen noch bei schweren Verbrechen die seit der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts bedeutend erhöhten Geldbussen[2], die nun auch von den Bischöfen eingefordert wurden (Bischofsbann), so dass eine doppelte Bestrafung eintrat.

Ein Bild dieser kirchlichen Rechtszustände gewahrt man in hervorragender Weise bei B. Ihm gilt zwar in allgemeiner Auffassung der Grundsatz: Ultio furum et raptorum ad comites respicit, poenitentia tamen ad episcopos pertinet[3], allein es kommt bei ihm auch das Selbstvertrauen, das die Kirche in Ausübung ihrer Gerichtsbarkeit zu seiner Zeit längst gewonnen, unverkennbar zum Durchbruch. Denn nicht nur dass er dort, wo seine Vorlagen neben der kirchlichen Strafe auch noch die weltliche nennen, diese fast stets weglässt[4], da er ja schliesslich auf sie wegen des rein kirchlichen Zweckes seines Buches keine Rücksicht zu nehmen brauchte, er schaltete auch da, wo in ihnen die geistliche Gewalt neben der weltlichen zur Durchführung kirchlicher Vorschriften erwähnt ist, letztere völlig aus[5], ja er setzt direkt an Stellen, wo die königliche Ahndung ausgesprochen ist, die Strafe des Anathems[6]. Auch die Geldstrafen bei Wehrgeld und Bischofsbann erhöht er durchgehends um bedeutende Summen[7] oder setzt dort, wo überhaupt nicht von ihnen die Rede ist, solche ein[8]. All diese Änderungen dem bischöflichen

---

[1] Vgl. über diese Verbrechen bei J. Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer, Leipzig 1899[4], II 176.

[2] Vgl. oben S. 30[4].

[3] XI 57 (Ben Lev. II 97 und Reg. II 281 haben diesen Kanon in gleicher Form; B. hat ihm aber dadurch ein anderes Gepräge gegeben, dass er die dort am Anfang stehenden weltlichen Strafen für Raub und Diebstahl völlig wegliess und am Ende den im Text zitierten Satz anfügte).

[4] III 134 (Reg. I 49), 197 (Ben. Lev. I 337), VII 12 (Ben. Lev. III 432), XV 22.

[5] III 53 (Reg. I 29), XI 16 (Reg. II 288), 23 (Reg. II 295), 57, VII 12 (aus Ben. Lev. III 432), XII 20 (Reg. II 324). Vgl. oben 14[3].

[6] XV 1 (Reg. II 296).

[7] III 197, VI 5, XI 26. — Vgl. S. 30[4], 125[3], 127[1].

[8] XI 22 (Reg. II 289).

Souveränitätsgefühl Bs. allein auf Rechnung stellen zu wollen, wäre einseitig; sie beruhen vielmehr wesentlich auf der gesteigerten Selbständigkeit und hohen Bedeutung der kirchlichen Strafmacht. Denn nur von diesem Gesichtspunkt aus erklärt sich auch die Möglichkeit eines Kanons bei B., der dem Bischof und seinem Gericht die Aufgabe zuteilt, gegen ungerechte weltliche Richter die Leute in Schutz zu nehmen[1].

Für die Laien waren, abgesehen von der Rügegewalt ihrer Pfarrer[2], seit der Mitte des 9. Jahrhunderts in Deutschland in den Sendgerichten Organe erstanden, die den gewöhnlichen kirchlichen Gerichtshof für sie bildeten[3]. Diese erwuchsen aus den jährlichen Visitationsreisen der Bischöfe in den Pfarreien ihrer Diözese, indem hierbei immer mehr die Erforschung und Bestrafung von Vergehen und Verbrechen in den Vordergrund rückte. Nachdem anfänglich auch die Kleriker auf dem Send verhandelt worden waren, kam diese Sitte seit der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts ab[4] und den Gerichtshof der Geistlichen bildete nur mehr der Bischof allein oder dessen Presbyterium, wobei von seiten der Landdekane auf Grund des ihnen zustehenden Aufsichtsrechts Berichte und Anzeigen über Geistliche ihres Sprengels erfolgten. Man sieht das klar aus Bs. Dekret, der, aus dem klassischen Berichterstatter über die Pfarreivisitationen, aus Regino schöpfend, nicht mehr dessen Fragen für die Visitationen der Kleriker aus dem I. Buch wiederholt, sondern nur die für die Laien aus dem II.[5] Das Schwergewicht der bischöflichen Visitation ruhte eben jetzt im Sendgericht für die Laien und „die Visitation der Kleriker geschah gar nicht mehr zur Zeit und in Form des Sends, vielmehr auf Diözesansynoden und Kalenden“[6]

---

[1] XV 1.

[2] Ergibt sich aus II 239.

[3] Vgl. im allgemeinen Hinschius V 425—431; M. Lingg, Geschichte des Instituts der Pfarrvisitation, Bamberger Lyzealprogr. 1888, 1—24; Hauck KG. II² 733—737.

[4] Lingg 14f.; Hauck KG. II² 734f.

[5] I 90—94.

[6] Lingg 15f. Aus Vita Oudalr. c. 6 (SS. IV 394, 20) er-

Von grosser Bedeutung war, dass auf letzterem nicht mehr bloss offenkundige Vergehen ans Tageslicht gezogen wurden, sondern womöglich alle, auch bis dahin noch nicht bekannte. Das gründete in der Art seiner Abhaltung.

Das Verfahren bei den Sendgerichten war nämlich folgendes. Einige Tage zuvor begab sich der Archidiakon oder Archipresbyter der Kathedrale an den Pfarrort, wo die Geistlichen und Laien der zu visitierenden einzelnen, in jenem Pfarrbezirk gelegenen Ortschaften unter Strafe der Exkommunikation zusammenzukommen hatten[1]. Er erledigte, wofern er nichl selbst im Auftrag des Bischofs die ganze Visitation vorzunehmen hatte, im Verein mit den Geistlichen die weniger bedeutenden Gegenstände, die wichtigeren wurden dem Bischofe selbst zur Entscheidung vorbehalten[2]. War dieser eingetroffen, so hielt er zunächst eine Ansprache[3], vereidigte dann 7 glaubhafte und in Ehren stehende Männer aus dem Volke, auf dass sie alle ihnen zu Ohren gekommenen Vergehen und Verbrechen der Pfarrangehörigen, die vor des Bischofs Richterstuhl gehörten, ohne Parteinahme angäben (Sendgeschworene)[4]. Selbst die Geistlichen waren verpflichtet, Vergehen der Laien auf dem Send anzuzeigen[5]. Nach einer nochmaligen Mahnung an die Vereidigten forschte der Bischof an der Hand eines ausgebildeten Frageschemas nach den verschiedensten schwereren Sünden der Pfarrangehörigen, wobei der „Rüge“ der Sendgeschworenen als gleichgeltend mit einer formellen

---

gibt sich, dass Ulrich ausserhalb des Sends das Verhalten des Klerus prüfte.

[1] Omnes, qui sunt in parochia singularum matricum venire debeant, sagt B. selbst in der Inskription zu I 90.

[2] I 90.

[3] Eine Admonitio synodalis, die nur die Priester angeht und welche wohl in erster Linie den Zwecken der Diözesansynode diente, findet sich am Schluss der Prolegomena zur Druckausgabe von 1548.

[4] I 91—93. — Dazu gehörten vielleicht auch die oben S. 90 erwähnten Laiendekane.

[5] XVI 7 (?).

Anklage das Hauptgewicht des Verfahrens zufiel, und schöpfte daraufhin sofort das Urteil[1].

Auf germanischem Boden entstanden, war dieses Sendverfahren fast durchweg dem Rüge- und Inquisitionsverfahren der weltlichen Gerichtsverhandlungen nachgebildet[2]; ein Unterschied bestand nur darin, dass bei ersterem die Geschworenen gehalten waren, die Anklage (Rüge) zu erheben. Bei dieser Art des öffentlichen Verfahrens leuchtet ein, dass man bald von Anklagen gegen die Geistlichen auf dem Send im Interesse des Ansehens ihres Standes absah. Ihnen gegenüber galt dann regelmässig der Anklageprozess auf den Synoden in der Form des römischen Akkusationsverfahrens, wie es sich mit dem Beginn des 7. Jahrhunderts allgemein in der Kirche Geltung verschafft hatte auf Grund des justinianischen Rechtes[3]. Nach Bs. Dekret lässt es sich für die Zeit des beginnenden 11. Jahrhunderts folgendermassen darlegen: Die Zuständigkeit des Gerichts ergab sich zunächst aus dem Domizil; doch wurde daneben auch bei Raub das forum delicti anerkannt[4]. Bezüglich der Zeit galt der alte Grundsatz, dass an Sonntagen nicht Gericht gehalten werden dürfte, wie man an diesen Tagen auch nichts beschwören sollte ausser den Frieden[5]. Das galt dann auch für die Fastenzeit bis nach der Osteroktav, für die Zeit von Advent bis Heiligdreikönig, für Fasttage, Quatember, Litania maior (25. April) und die Bitttage[6]. Was die Richter angeht, so sollten

---

[1] Eine faktische Illustration zu diesen Verhältnissen bietet Vita I. Godeh. c. 18 (SS. XI 188, 24): (Godehardus) legitimam synodum cum illius pagi concivibus habuit, in quo pro reatis suis accusatis poenitentiam indixit et pro quibusdam rebus iuramenta fieri iussit cunctaque, quae ad synodale ius pertinere videntur, canonica auctoritate sub cleri iudicio plebisque testimonio pleniter exercuit.

[2] Hinschius a. a. O. 427 f.

[3] W. Molitor, Über kanonisches Gerichtsverfahren gegen Kleriker, Mainz 1856, 41.

[4] XI 13 (Cap. in Vern. pal. 884 c. 5); XI 45 (Reg. II 291), XVI 3 (Capp. Angilr. c. 47/48).

[5] I 102 (Capp. Angilr. c. 58), II 85 (das nisi ad pacem ist Zusatz von B.).

[6] XII 20 (aus Reg. II 325/6, doch ergänzte B. ab adventu

Bischöfe nur von Standeskollegen und zwar derselben Provinz gerichtet werden unter Wahrung der Rechte des römischen Stuhls[1]. Als Mindestzahl derselben waren für Bischöfe 12, für Priester 6, für Diakone 3 Bischöfe vorgeschrieben[2]. Diözesanen durften gegenüber ihrem Bischof nur dann Anklage erheben, wenn es sich um Glaubenssachen handelte[3]; im allgemeinen aber sollte die Klage gegen Oberhirten möglichst erschwert sein[4]. Es war verlangt, dass der Angeklagte bei der Verhandlung zugegen sei und dass niemand als Abwesender gerichtet werde[5]. Sehr genau verfuhr man schon bei den Vorbereitungen zu einer Klage. Kein Niederer sollte gegen einen Höheren, kein Laie gegen einen Geistlichen auftreten[6]. Die Persönlichkeit des Klägers ward einer eingehenden Prüfung bezüglich des Standes, Glaubens und Verhaltens unterzogen[7]. Erst wenn er als testis idoneus befunden ward, durfte er zur Anklage zugelassen werden. Letztere musste schriftlich und persönlich eingereicht werden mit der Verpflichtung, selbst die Strafe übernehmen zu wollen, falls man das geziehene Vergehen nicht beweisen könne (poena talionis)[8]. Die Anklageschrift war dem Beklagten zuzustellen unter Gewährung einer derart langen Frist bis zum Verhandlungstermin, dass er Zeit hatte, seine Zeugen aufzubringen[9]. Wofern der Kläger auch nur einen Punkt nicht beweisen konnte, wurde

---

und in Litania maiore. — Einen tatsächlichen Fall über Unterlassung des Schwörens an Feiertagen berichtet Thietm. VII 36 (S. 189).

[1] I 144, 145 (Ben. Lev. III 171), 147, 165, 170.

[2] I 149, 154, II 205.

[3] I 135—138 (Ep. III Anacl. c. 36), 139 (Ep. Euseb. ad ep. Aeg. c. 11). Vgl. 65[8].

[4] I 183.

[5] I 160, 171, XVI 13, 14 (Capp. Ang. c. 49).

[6] I 145, 151, 153, II 183 (C. Chalc. 451 c. 9, doch hat B. den zweiten Teil dieses Kanons, der von einer eventuellen Anklage eines Klerikers gegen seinen Bischof oder eines dieser beiden gegen den Metropoliten spricht, weggelassen), II 204 (Capp. Angilr. c. 14).

[7] I 144, 152, 164, 171, XVI 4 (Capp. Angilr. c. 61), 11,35 (Reg. II 341/42).

[8] XVI 3, 18, 31, 34 (C. Arel. II c. 24).

[9] I 156, 157, 160, 174, 180.

die ganze Klage fallen gelassen[1]. Das Nichterscheinen beider zog für sie die Exkommunikation nach sich[2]. Eine Verurteilung konnte erst erfolgen, wenn entweder der Beklagte gestand oder wenn er durch genügende Zeugen überführt wurde[3]. Ein Zeuge allein reichte nicht aus zum Beweis, es mussten ihrer wenigstens zwei sein[4]. Die Persönlichkeit der Zeugen wurde ebenso genau geprüft wie die der Kläger. Sie durften keine personae infames sein und mussten mindestens 14 Jahre zählen[5]. Ein Bischof durfte nur verurteilt werden, wenn mindestens 72 Zeugen gegen ihn standen[6].

Dies ganze Gerichtsverfahren des regelmässigen Anklageprozesses war durchaus römisch und wurde dort, wo ein solcher in ordentlicher Weise sich abwickeln musste, offenbar auch zu Bs. Zeit eingehalten. Im Beweisverfahren selbst setzte jedoch auf deutschem Boden seit Mitte des 9. Jahrhunderts das germanische Element ein und überwucherte das römische vollständig; im Beginne des 11. Jahrhunderts ist dieser Umschwung bereits vollzogen. Das zeigt sich auch bei B. Für den Fall nämlich, dass eine Anklage nicht völlig bewiesen werden konnte oder der Beklagte leugnete, trat für Freie der germanische Eid mit Eideshelfern, für Unfreie das Gottesurteil ein (Purgationsverfahren)[7]. Hierbei betrug die Zahl der Eideshelfer im allgemeinen 12, wofern aber dem Schwörenden ein besonders schweres Verbrechen zur Last gelegt wurde und derselbe nicht mehr im unbescholtenen Rufe stand, 72; auch der Eid der Siebenhänder wird bei B. erwähnt[8]. Wie der germanische Brauch, so hielt auch

[1] II 198.
[2] I 160.
[3] XVI 6 (Capp. Angilr. c. 52; sententiam capitalem änderte B. in: s. finitivam).
[4] II 202.
[5] I 144, 152, 164, 171, 173.
[6] I 151 vgl. mit 154.
[7] Purgare legaliter ist hierfür der Ausdruck, so bei B. IX 65.
[8] VI 7 (C. Mog. 847 c. 24, aus Reg. II 43; B. hat aus 12 Eideshelfern 72 gemacht); VI 38 (aus Reg. II 73; die ganze 2. Hälfte dieses Kanons bei B., welche vom german. Beweisverfahren handelt, steht bei Reg. nicht und rührt wohl von B. selbst her), IX 44 (? vgl. J[2] 1934), XVI 19.

die Kirche daran fest, dass man nur Mündige und Nüchterne zum Eide zulasse[1] und wie man nach jenem beim Hersagen der Eidesformel einen Gegenstand berühren liess, der sich auf die angerufenen Götter bezog, so wählte letztere dafür in analogem Sinne das Evangelienbuch oder öfter noch Reliquien von Heiligen[2]. An Ordalien sind bei B. so ziemlich alle Arten verzeichnet: das der glühenden Pflugscharen, deren es nach ihm 12 sein müssen, während man sonst öfter 9 findet[3], das glühende Eisen, das in die Hand zu nehmen und mehrere Schritte zu tragen war[4], die Kreuzesprobe[5] und der Kesselfang mit siedendem Wasser[6]. Ja es lag, wie sich auch aus seinem Hofrecht und gleichzeitigen Berichten ergibt, überhaupt im Bestreben seiner Zeit, mehr die Gottesurteile im Beweisverfahren auch der Freien zu handhaben als den Eid, da dieser eben nicht selten missbraucht wurde, weswegen auch das Konzil von Seligenstadt (1023 c. 14) wohl auf Bs. Einfluss hin bei schweren Anklagen ganz allgemein das Ordale vorschreibt[7]. Welch hohe Bedeutung die Kirche damals diesen Proben beilegte, ergibt sich am besten aus der Anordnung eines eigenen Ritus für sie[8].

---

[1] XII 12, 13 (?); 26, 27 (Coll. Hib. XXXV 5 f, h.); vgl. Grimm 543.

[2] I 91, 92, IX 44; vgl. Grimm 545. — Der Schwur beim Evangelium findet sich erwähnt: Ekkeh. Cas. c. 133 (S. 425); in Othlon. Vis. XII (Pez Thes. III 2, 583) heisst es: iurando in sanctorum reliquiis, sicut mos est, se absolvit. Vita Meinw. c. 135 (SS. XI 134, 30): Illico allatis de ecclesia vicina reliquiis, in quibus iurare consueverant, episcopus eas abiecit; et prolatis de apothecis suis reliquiis sanctorum . . . super eas eos iurare fecit. Septem viri ad reliquias accesserunt et manus ut iurarent apponentes etc. Wo Reliquien aus einer Kirche nicht herbeizuschaffen waren, schwor man beim Altar (Ekkeh. Cas. c. 79 S. 275).

[3] VI 7, 38; vgl. Grimm 569f. — Die Zahl 12 ist die gewöhnliche des ribuarischen Gesetzes (lex Rib. 60, 67 u. ö.).

[4] VI 38, XVI 19.

[5] IX 41.

[6] XVI 19.

[7] S. Hofrecht §§ 31, 32 u. ö.; Thietm. II 14 (S. 26); Annal. Hildesh. an. 1028 (S. 35): Homo quidam ingenuus candenti se ferro expurgavit.

[8] Vgl. MG. Formulae 604—726.

Ein eigenes Verfahren hatte sich für die Geistlichen in jenen Fällen ausgebildet, in denen sie zwar nicht eines Vergehens direkt angeklagt wurden oder verurteilt werden konnten, aber doch bereits in schlimmen Ruf bezüglich eines solchen gekommen waren. Es war dies das Infamationsverfahren, das lediglich ein disziplinäres Mittel darstellte, die durch Diffamation gefährdete pastorelle Wirksamkeit eines Klerikers gegenüber den Gläubigen sicherzustellen[1]. B. sprach sich eigens dahin aus, dass diffamierte Geistliche so lange zu suspendieren seien, bis sie digna satisfactio, d. h. nach seiner Erklärung eben jenen kirchlichen Reinigungseid geleistet hätten, der bei diesem Verfahren gefordert wurde[2]; anderweitig freilich war den Klerikern das Schwören untersagt[3]. Obwohl kein Zweifel besteht, dass dieser Eid sich in der Kirche selbst ausgebildet, so hat sich mit demselben doch bald im fränkischen Reich das dem germanischen Recht eigentümliche Institut der Eideshelfer verbunden; Benedikt Levita und das Mainzer Konzil vom Jahre 852 (c. 8) haben dazu beigetragen, dass sich so dieser ursprünglich kirchliche Reinigungseid mit dem in jener Zeit bei den geistlichen Gerichten in Übung gekommenen germanischen Reinigungseid, von dem oben gesprochen wurde, identifizierte[4]. In dieser Gestalt findet sich denn ersterer auch bei B.: bei Priestern sollen es 7, bei Diakonen 3 Eideshelfer sein[5]. Auch Ordensleuten, selbst Nonnen wurde dieser kanonische Reinigungseid auferlegt[6]. Eine andere Form des

---

[1] Vgl. K. Hildenbrand, Die purgatio canonica und vulgaris, München 1841, 36f., 53.

[2] II 181 vgl. mit 184 (Ben. L. I 36; die Einleitung letzteren Kanons bis digna satisfactio stammt von B. selbst); I 194, 196, 198, 230.

[3] I 193, II 182.

[4] Man vgl. bei Hildenbrand 42, 60—72.

[5] II 181 (C. Mog. 852 c. 8; statt presb. cum sex viris sui ordinis hat B.: cum septem sociis); II 184.

[6] VIII 50 C. Meld. 845 c. 70. Statt sanctimoniales se legaliter purgare cogantur hat B.: canonice etc. Vgl. 127[7]. Unter dem legaliter p. verstand man das Reinigungsverfahren vor Gericht entweder durch Eid mit Eideshelfern oder durch Gottesurteil; so war

kanonischen Reinigungsverfahrens war die der Abendmahlsprobe, indem der Angeschuldigte unter der heiligen Messe die Kommunion empfing mit den Worten: Corpus Domini sit mihi ad probationem hodie[1]. Sie findet sich in den gleichzeitigen Quellen öfter erwähnt; doch erhoben sich auch schon damals Stimmen gegen diesen Brauch[2].

Von einer Appellation der Laien an eine höhere Instanz ist bei B. keine Rede; dagegen appellieren nach ihm die Presbyter und Diakone gegen den Bischof an die Provinzialsynode und den Metropoliten[3], der Bischof an den Primas oder, was noch mehr empfohlen wird, an den päpstlichen Stuhl[4]. An den König als letzte Instanz gegen geistliche Gerichtsurteile sich zu wenden, wird öfter verpönt[5]. Die königliche Gewalt sollte überhaupt nur da eingreifen, wo ein renitentes Mitglied der Kirche, sei es ein Laie oder Geistlicher, durch kanonische Strafmittel nicht mehr in den Schranken der Gesetze gehalten werden konnte, so wenn einer die Exkommunikation missachtete[6], wenn herumschweifende Kleriker oder Nonnen mit keinem Mittel mehr zu Zucht und Gehorsam zu bringen waren[7], wenn Laien ungesetzmässige Prekarien nicht mehr zurückgeben wollten[8].

---

es offenbar zur Zeit dieses Konzils auch gemeint (vgl. dagegen die unwahrscheinliche Erklärung, als ob legaliter p. gleich canonice p., bei Hildenbrand 53). Erst später, als man die Nonnen mit dem Klerus auf eine Stufe stellte und als überhaupt die Kluft zwischen Klerus und Laien sich erweitert hatte, liess man die Klosterfrauen wie die Geistlichen canonice sich reinigen. Den nämlichen Ausdruck canonice purgare zeigt auch IX 32. Es ist sonach nicht richtig, wenn Hildenbrand (97) meint, dass dieser Ausdruck (purgatio canonica) erst seit der 2. Hälfte des 12. Jahrhunderts sich finde.

[1] II 199 (C. Worm. 868 c. 10); XI 66 (C. Worm. 868 c. 15), beide auch Reg. II 277/78.

[2] Thietm. II 41 (S. 44); Rich. IV 30, 31 (S. 142); Lamp. annal. an. 1049 (opp. 62).

[3] II 180.

[4] I 57, 65, 144, 148. Vgl. oben S. 82.

[5] II 177, 180.

[6] II 179 (Pipp. Capit. Vern. 755 c. 9, aus Reg. II 426).

[7] VIII 50, 57.

[8] III 166.

Ein bedeutsames Rechtsschutzmittel für Schuldige, welche der augenblicklichen Rache eines andern entgehen wollten, war das Asylrecht. Gemäss demselben war jeder, ob ein Freier oder Unfreier, der verdienten Strafe ledig, wenn er in eine Kirche oder deren Vorhof, in ein Kloster oder in das Haus des Bischofs zu fliehen vermochte[1]. Die Kirche gewährte ihm hier so lange Schutz, bis der Beleidigte schwor, dem Missetäter kein Leid zu tun und sich mit ihm über eine etwaige Satisfaktion einigte[2]. Schwere Strafen waren auf die Verletzung des Asylrechts gesetzt und B. ist bestrebt, sie gegenüber seinen Quellen um ein Erkleckliches zu erhöhen[3]. Missbrauch von seiten schwerer und todeswürdiger Verbrecher führte aber noch im 11. Jahrhundert eine starke Einschränkung dieses Rechtsschutzes herbei[4].

Es erübrigt noch, die kirchlichen Strafen im Zusammenhang mit den Vergehen nach Bs. Dekret zu behandeln. Bluturteile zu fällen, sei es auf Tod oder auf Verstümmelung, war dem kirchlichen Richter verwehrt[5], während sie gerade bei dem weltlichen nicht selten statthatten; nach kirchlicher Auffassung sollten eben die Strafen Besserungsmittel sein. Die erlaubten Strafmittel nun waren mannigfacher Art. Für die Geistlichen kam zunächst in Frage die in dreifacher Form mit steigender Verschärfung ausgesprochene Mahnung oder Rüge des Bischofs[6]. Aber auch die Bischöfe konnten von seiten der Komprovinzialen ge-

---

[1] III 190 (vel a claustro ist Zusatz bei B.); 193 (?), 194 (C. Mog. 813 c. 39 oder Ben. Lev. I 155; die genauere Einfügung der Asylorte stammt von B.); 197 (Ben. Lev. I 337).

[2] III 190, 191 (über die Veränderung dieses Kanons siehe bei Hauck SB. 74).

[3] Exkommunikation: III 190—194, XI 22; Geldstrafe: 197 (Ben. Lev. I 337, doch hatte dieser als Geldstrafe 500 Solidi dem Bischof und 200 S. dem Fiskus; letzteren lässt B. aus dem Spiel und erhöht die 500 Solidi auf 900). — Das Kloster als Asyl wird erwähnt Vita I Godeh. c. 10 (SS. XI 175, 50), der Altar Vita Adalb. Prag. c. 19 (SS. IV 589, 41).

[4] Vgl. Hinschius IV 387.

[5] I 201.

[6] II 181; vgl. oben S. 114.

rügt werden, dann nämlich, wenn sie der Pflicht jährlicher Visitation der Diözesen nicht nachkamen[1]. Für jüngere Kleriker und Mönche bestanden sodann die körperlichen Strafen[2]; für Laien werden sie bei B. nur einmal erwähnt, nämlich in Form von Rutenpeitschen gegenüber solchen Frauenspersonen, die vorgaben, hexen zu können. Offenbar war letztere Strafe zu Beginn des 11. Jahrhunderts auch in Übung, da sie der Bischof eigens in seinen diesbezüglichen Kanon aufnahm[3]. Eine weitere Strafe für Geistliche stellte die Suspension dar, als zeitweilige Untersagung der Ausübung von gewissen Standes- oder Amtspflichten. Sie trat ein, wenn Geistliche Solitarmessen aus abergläubischen Beweggründen lasen[4], wenn sie auf die Jagd gingen[5], wobei im letzteren Fall zugleich ein zeitweiliger Ausschluss von der kirchlichen Gemeinschaft stattfand, ferner wenn Bischöfe ohne Grund nicht auf den Synoden erschienen, auch hier in Verbindung mit einer bis zur nächsten Synode währenden Exkommunikation[6], endlich bei Diffamie eines Geistlichen, bis dieselbe behoben war[7]. Mit Geldstrafen wurden mehr die Laien als die Kleriker belegt. Sie waren, wie schon öfter erwähnt, im Gegensatz zu den früheren

---

[1] I 84 (der Schluss: a comprovincialibus episcopis acrius corripiatur rührt von B. her).

[2] II 217 (Reg. Aurel. c. 13), VIII 66, XVII 35, XVI 21 ist die Strafe der 39 Rutenstreiche erwähnt, welche Zahl jedoch bei Züchtigungen damals nicht eingehalten wurde; vgl. Hinschius KR. V 78f.; ferner speziell Fr. Kober, Die körperliche Züchtigung als kirchliches Strafmittel in TQ. LVII (1875) 1—78 (gegen Kleriker), 355—448 (gegen Mönche). Die 39 Streiche sind nach letzterem (S. 46) der Zahl nach dem mosaischen Gesetz nachgebildet, das 40 eigentlich festsetzte; allein die jüdische Gerichtspraxis hat dann, um sicher keine Überschreitung der Zahl zu begehen, 39 in Übung gebracht.

[3] X 29 vgl. mit I 94 int.·44; bei Reg. (II 5 int. 45), aus dem B. schöpfte, stand diese Strafe nicht.

[4] III 68.

[5] II 213 (C. Agath. 506 c. 55); für den Bischof dauerte hier die Suspension 3, für den Priester 2 und für den Diakon 1 Monat.

[6] I 45 (C. Tolet. 675 c. 15), 49, 50 (C. Arel. II. c. 19).

[7] II 181, 184.

Zeiten bedeutend erhöht worden[1]. Dazu hatte sich seit der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts der Bischofsbann, analog dem Königsbann ausgebildet im Sinne einer an den Bischof zu zahlenden Geldsumme. Dieser kommt gerade bei B. neben den erhöhten Geldstrafen besonders zur Geltung. Während letztere bei ihm zwischen 80 und 1200 Solidi sich bewegen[1], war ersterer nebenbei in ein- bis drei-, ja selbst in neunfachem Betrage zu leisten[2]. Freiheitsstrafen trafen nicht selten Weltkleriker wie auch Klosterleute. Schon seit dem 4. Jahrhundert nämlich kannte die Kirche Gefängnisstrafen gegen Geistliche und Laien und im fränkischen Reiche hatte sie dieselben ebenso beibehalten[3]. Und sie waren jedenfalls auch zu Bs. Zeiten noch immer, für die Geistlichen wenigstens, gang und gäbe, denn in nicht wenigen Kanones berührt er sie. Die Inhaftierung von Weltgeistlichen geschah in eigenen Gefängnisräumen[4], welche sich wohl in den Kirchen selbst befanden[5] (custodia canonica); Mönche und Nonnen wurden, meist bei schweren Fleischessünden, in dem im Kloster bestehenden Gefängnis eingesperrt[6] oder in den dortselbst befindlichen Arbeitshäusern (ergastula) untergebracht[7]. Für Geistliche bestand endlich als härteste Strafe die Deposition oder Degradation[8]. Sie zog die Versetzung in den Laienstand nach sich, ohne aber von der Kommunion und der Gemeinschaft der Gläubigen auszuschliessen. Denn

---

[1] III 197 (s. S. 125[3]); VI 5 und 6 (s. S. 30[4]); XI 26 (bei Kirchenraub 900 Solidi und etwaige Mithelfer je 800).

[2] VI 5 und 6; XI 22 (Reg. II 289 = C. Meld. 845 c. 60; damnum novies componat et emunitatem tripliciter ist Bs. Zusatz). — Vgl. Hinschius V 37 und 80.

[3] Fr. Kober, Die Gefängnisstrafe gegen Kleriker und Mönche in TQ. LIX (1877) 28, 32f., 59; H. J. Schmitz, Die Bussbücher und das kanonische Bussverfahren, Düsseldorf 1898 (II) 45—54.

[4] VIII 57; I 148, 201 (C. Tolet. 675 c. 6), 220, XVI 21.

[5] Kober a. a. O. 64f.; Schmitz a. a. O. 48.

[6] XIII 35 (Reg. Fruct. c. 16), VIII 38 (C. Trib. 895 c. 23), 66, 68 (Coll. Hib. XXXIX 14).

[7] VIII 29, 38.

[8] Die Ausdrücke werden bis ins 12. Jahrhundert synonym gebraucht (Fr. Kober, Die Deposition und Degradation nach den Grundsätzen des kirchlichen Rechts, Tübingen 1867, 130f.).

erstere allein schon wurde als eine so grosse Strafe für sich erachtet, dass man nicht auch noch die Exkommunikation damit verband, gemäss dem Schriftwort: Non vindicabit Dominus bis in idipsum (Nah. 1, 9)[1]. Verhängt wurde diese Strafe bei allen schweren Vergehen des Klerus, so bei Unzucht, Meineid, Raub und Mord[2], aber auch bei starken Verstössen gegen die Amtspflichten, wenn die Geistlichen ihre Gläubigen nicht zu Taufe und Firmung aufforderten, nicht mit der rechten Formel oder zur unrechten Zeit tauften[3]. Alle diese Vergehen mussten aber öffentlich bekannt sein, sollten sie diese hohe, kirchliche Strafe nach sich ziehen[4]. Degradierte Geistliche durften aber nicht wie die Laien in der Welt leben, sondern waren gehalten, in ein Kloster zu gehen, sei es in ein solches von Kanonikern oder Regularen[5]. Falls einer ungerechterweise degradiert worden und seine Unschuld an den Tag kam, wurde er unter entsprechenden Zeremonien durch Komprovinzialen bezw. durch den Diözesanbischof wieder in seinen Stand eingesetzt, wobei dem Bischof Stola, Ring und Stab, dem Priester Stola und Planeta, dem Diakon Stola und Albe, dem Subdiakon Patene und Kelch und den übrigen Graden die ihnen eigentümlichen Attribute zurückgegeben wurden[6]. Der Strafe der Absetzung von Geistlichen entsprach gegenüber den Laien die Exkommunikation. Sie erfolgte bei den schwersten Vergehen, bei Verübung von Mord und Meineid, Ehebruch uud Aberglauben, Raub und Beschädigung von Kirchengut[7], sodann bei Missachtung kirchlicher Gesetze und Vorschriften[8]. Sobald sich jedoch einer, und war er der schwerste Sünder, zur vorgeschriebenen Kirchenbusse verstand, dann war für ihn die Exkommunikation eigentlich nur eine mehr

[1] II 189.
[2] II 189, 190, VI 47, IX 35, 36 (Cap. Ludov. 818 c. 23).
[3] IV 6, 22, 71, 101.
[4] XIX 150.
[5] II 191 (C. Cabill. 813 c. 40).
[6] II 192 (C. Tolet. 633 c. 27).
[7] VI 47; XVI 17; X 16, 17, 21, 23; IX 69; IX 11—13 34, 37; III 142—144, 241, VIII 71.
[8] I 94 int. 57; I 160; II 231; XII 5, 6; XV 7, 14, 22.

oder minder lange Entfernung aus der christlichen Gemeinschaft. Für den Fall aber, dass er vollständig renitent sich verhielt, trat für ihn die grosse Exkommunikation ein, das Anathem. Auch abgesetzte Geistliche wurden naturgemäss damit belegt, wofern sie den kirchlichen Verfügungen über ihre Person und ihr Verhalten sich nicht fügten[1]; aber auch ohne vorhergehende Degradation traf es solche Kleriker und Klosterleute, die ihren Stand verliessen[2] oder wider die Mahnung ihres Bischofs sich herumtrieben[3] oder höhere Kleriker, welche heirateten[4].

Ein eigenes Buch (XI.) verwendet B. für die Behandlung des Themas über das Anathem und bekundet dadurch, welch lebhaftes Interesse er für dasselbe hat. Nach Regino[5] behandelt er eingangs desselben in breiter Ausführlichkeit diese höchste kirchliche Strafe. Ihr musste eine dreimalige Mahnung zu Busse und Besserung voraufgehen; erst wenn diese nichts gefruchtet, trat der Bannfluch ein[6]. Der Bischof selbst nahm ihn, nachdem die Provinzialsynode hierzu ihre Zustimmung erteilt[7], während der hl. Messe, umgeben von 12 Priestern mit brennenden Kerzen, vor. Nach dem Evangelium hielt er eine Ansprache an das Volk und wies auf die Schuld und Nachlässigkeit der zu Bannenden hin. Darauf folgte die Verlesung der Bannformel in lateinischer Sprache[8]. „Die Vorschriften der Kanones und das Beispiel der heiligen Väter befolgend,“ so lautete eine derselben, „rufen wir die Beleidiger der Kirche Gottes, nämlich die Räuber und Mörder N.N. im Namen des Vaters und des Sohnes und in der Kraft des hl. Geistes wie auch kraft bischöflicher Autorität, wie sie

[1] II 179.
[2] VIII 1, 4, 14, 30, 45.
[3] VIII 57.
[4] II 115.
[5] II 412—418.
[6] XI 2, 3, 13 (Cap. Carol. 884 c. 5).
[7] XI 10.
[8] Reg. und nach ihm B. geben vier solcher Formeln an, längere und kürzere, mit scharfem oder weniger scharfem Ton; die dritte soll hier Platz finden.

durch Petrus, den ersten der Apostel von Gott uns übertragen ist, hierher in den Schoss der heiligen Mutter, der Kirche und verdammen sie mit ewigem Fluche. Sie seien verflucht in der Stadt, verflucht auf dem Lande, verflucht seien ihre Scheunen, verflucht ihr Rücklass, verflucht ihre Leibesfrucht und die Frucht ihres Ackerlands. Verflucht sei ihr Ausgang und Eingang, verflucht ob sie zu Hause seien oder fliehen über die Lande und es komme über sie all der Fluch, den der Herr durch Moses dem Volke, dem Verächter seines heiligen Gesetzes, angedroht hat. Sie seien anathema maranatha, verflucht bis zur Wiederkunft des Herrn. Kein Christ möge sie grüssen, kein Priester für sie die Messe lesen oder ihnen die hl. Kommunion reichen. Begraben sollen sie werden wie ein Tier (Esel) und als Dünger sollen sie zerstreut werden über die Erde. Und wie diese Lichter, welche wir aus den Händen werfen, erlöschen, so soll ihr Licht erlöschen in Ewigkeit, wenn sie nicht wieder sich besinnen und der Kirche Gottes, welche sie beleidigt haben, durch Besserung und würdige Busse Genüge leisten[1]". Nun riefen die Priester: Amen! Amen! warfen die Lichter zu Boden und zertraten sie. Der Bischof legte dann dem Volk den Wortlaut des Urteils aus und verwarnte alle unter Androhung des Bannes, mit den Exkommunizierten irgendwelche Gemeinschaft zu haben[2]. In allen seinen Pfarrkirchen und bei den Nachbarbischöfen liess er die Namen der Ausgestossenen bekannt machen, um so die Durchführung der Wirkungen des Ausschlusses zu sichern[3]. Das kirchliche Begräbnis war solchen Exkommunizierten versagt[4].

Es ist sicher, der Kirchenbann wurde gefürchtet und er war in der Tat in jenen Zeiten der Verwilderung und Gesetzesmissachtung das einzige Mittel, wodurch die Kirche ihre Diener und ihr Eigentum schützen und die allgemeine Moralität aufrecht erhalten

---

[1] XI 6.
[2] XI 31—40 (C. Alth. 916 c. 27), 71, 72, 77.
[3] XI 3.
[4] XI 47, 51.

konnte[1]. Meist wird der Bann auch gefruchtet haben. In solchen Fällen stellten sich die Ausgeschlossenen reumütig an der Kirchentür auf, der Bischof kam mit 12 Priestern heraus und fragte, ob sie Busse tun und alles wieder gut machen wollten. Bejahten sie es, so warfen sie sich auf die Erde und baten um Verzeihung. Dann führte sie der Bischof an der Hand in die Kirche und nahm sie wieder in die christliche Gemeinschaft auf[2].

Zieht man das Resultat aus dem Gesagten, so zeigt sich einmal eine Erweiterung der kirchlichen Gerichtskompetenz und eine höhere Bedeutung derselben, sodann aber auch eine Modifikation des Verfahrens namentlich durch nachdrückliche Befürwortung des germanischen Beweisverfahrens. Der römische Anklageprozess spielt die offizielle Rolle, das summarische Verfahren auf dem Sendgericht aber in Form des Denunziationsprozesses tritt am häufigsten und zwar für die Laien in die Erscheinung. Unter den kirchlichen Strafarten ragt die der Exkommunikation besonders hervor; von dem Interdikt findet sich noch keine Spur. Aus dem Sendgericht aber entwickelte sich neben demselben und neben dem Anklageprozess die Inquisition, indem einerseits die Sendzeugen mit ihren Rügen in den Hintergrund, die Richter aber in den Vordergrund traten; die Gruppenaussagen der bisherigen Auskunftspersonen lösten sich dabei in eine Reihe von zeitlich getrennten Einzelverhören auf, die Beweise wurden in Form der Inquisition erholt und das Urteil blieb dem Gutachten einer Persönlichkeit

---

[1] Man vgl. Const. I 86, wo Pertz aus einem Wolfenbüttler Kodex des 11. Jahrhunderts ein Verzeichnis Exkommunizierter bringt; dieses beginnt: Hi sunt anathematizati pro sacrilegio et homicidio, quod fecerunt in ecclesia etc. — Die Vita Burch. (c. 22, SS. IV 845, 3) lässt die häufige Anwendung des Bannes ersehen: Cum corpus (B.) ad occasum vertere intellexisset, . . . bannitos seu a se anathematisatos clementer absolvit eisque omnibus scripta absolutionis singulariter direxit.

[2] XI 8 (Reg. II 418); die verschiedenen Orationen, die dabei gebetet wurden, stehen nur bei B., nicht bei Regino.

anheimgestellt, dem Inquisitor. Die Tage Innozenz III. brachten dies für die Folge so unglückselige Institut herbei[1].

2. Kapitel.

Die Bussdisziplin.

Den bedeutsamsten und zugleich eigenartigsten Zweig des kirchlichen Strafwesens bildete die Bussdisziplin, indem dieselbe einerseits mit dem ganzen Tun und Treiben, Denken und Wollen der einzelnen Christenmenschen sich befasste und andrerseits nicht lediglich Sühne gegenüber der irdisch-kirchlichen Gerechtigkeit, sondern gegenüber Gott selbst heischte. Die Ausübung derselben geschah entweder auf den bereits im vorigen Kapitel erwähnten Sendgerichten[2] oder mehr noch und eindringlicher in der sogenannten Beicht, die seit dem Laufe des 9. Jahrhunderts in Deutschland allgemein Sitte geworden war. Das naturgemässe Streben, für gleichschwere Vergehen verschiedener Art auch jedesmal das gleiche Strafmass anzuwenden, führte seit dem 8. Jahrhundert[3] dazu, dass die durch die Praxis gewonnenen Busssätze gesammelt und in eigenen Bussbüchern vereinigt wurden[4], die anfangs nur rein örtliche und zeitlich beschränkte Bedeutung besassen, nach und nach aber durch Ergänzung und Bearbeitung allgemeineren Charakter gewannen. Auch B. bietet im 19. Buche seines Dekrets unter dem Titel Corrector et medicus ein solches breit angelegtes Bussbuch dar, das von ihm selbst durchaus den Zeitverhältnissen angepasst

---

[1] Vgl. über diese Entwicklung neuestens die sehr guten Ausführungen bei R. Schmidt, Die Herkunft des Inquisitionsprozesses, in der Festschrift der Universität Freiburg zum Regierungsjubiläum des Grossherzogs Friedrich, Freiburg 1902, 63—80.

[2] Vgl. als Beleg die oben S. 119[1] zitierte Stelle.

[3] Schmitz, Bussbücher II 113.

[4] K. Hildenbrand (Untersuchungen über die germanischen Pönitentialbücher, Würzburg 1851, 1—4) führt die formelle Gestaltung derselben auf die in den germanischen Rechtsaufzeichnungen üblichen Zusammenstellungen der Strafgeldsummen zurück.

wurde und in die Bussdisziplin seiner Tage einen umfassenden Einblick gewährt[1].

Darnach ergibt sich, dass für alle Sünder, schwere wie leichte, im einzelnen entsprechende Busshandlungen aufzulegen waren als Sühne gegenüber Gott[2]. Es war gleichsam ein Schadenersatz, den man ihm hierdurch leistete und die Kirche als Christi Stellvertreterin bestimmte das Mass desselben[3]. Die Bussbücher gaben eine ziemlich genaue Anleitung hierzu; jeder Priester musste ein solches zur Verfügung haben und nach dessen Vorschriften verfahren[4]. Deutlich verrät das ganze 19. Buch Bs., welches Gewicht die Kirche

[1] Dass, wie Schmitz (a. a. O. 385 ff.) will, B. ein Bussbuch „Korrektor" schon vorgelegen, ist nicht anzunehmen; denn wenn sich Bussbücher mit diesem Titel selbständig im 11. Jahrhundert vorfinden, so kann dies doch ebensogut ein Zeichen dafür sein, dass sie dem 19. Buche Bs. entnommen wurden als umgekehrt. Wenn dieselben vielfach bis c. 33 des B. reichen, so deutet dies entweder auf gegenseitige Abhängigkeit oder auf ein sich aus der Zusammenstellung der Kanones bei B. leichtlich ergebendes Bedürfnis, bei diesem Kanon abzubrechen. Wenn Schmitz mit den Ballerini der Ansicht ist, das von ihnen sogenannte Poenitentiale ecclesiarum Germaniae, wie er eines in Cod. Vat. 4772 s. XI sieht und abdruckt, sei Bs. Quelle, so ist wohl eher das Gegenteil der Fall. Seine Hauptquelle war aber — und das lässt Schmitz auffallenderweise ganz ausser acht — Regino I 301—304, woselbst sich der ganze äussere, rituelle Rahmen findet, sowie das auch nach Schmitz für B. als Grundlage geforderte Schema der Fragestücke, die dieser zunächst durch die einschlägigen Kanones seines eigenen Dekrets, dann in zweiter Linie durch Zutaten aus fremden Pönitentialen, aus den Kanones des C. Wormat. 868 und aus der eigenen Praxis vermehrte. Der Verfasser des Korrektor ist offensichtlich B. selbst. Vgl. Wasserschleben, Bussordnungen 91. Genauer auf diese Verhältnisse einzugehen, liegt nicht im Rahmen gegenwärtiger Arbeit.

[2] XVIII 7: Poenitentiam posse abolere peccata credimus; XIX 30 (Halitg. poen. praef.): multi sunt poenitentiae fructus, per quos ad expiationem criminum pervenitur; XIX 32: si ieiunaverit et compleverit, purificabitur a peccatis; poenitentia purgat peccata: XIX 145 (C. Cabill. 813 c. 33).

[3] XIX 1 (Capp. Theodulf. c. 36): poenitentiam dare etc.; XIX 2 (Reg. I 292): suscipiat remedia poenitentiae secundum modum canonicis autoritatibus praefixum; XIX 28, 147.

[4] XVIII 3 (Reg. I 107; doch hat B. den Zusatz: secundum canonum statuta et poenitentialium probatorum; XIX 96. — Vgl. Vita Joh. Gorz. c. 18 (SS. IV 342, 25).

auf die Übernahme der Busshandlungen legte. Die Sünder hatten um die Auflegung des ihnen zukommenden Bussmasses (poenitentia) anzuhalten[1], und wem immer von ihnen ein solches nicht auferlegt wurde, der durfte auch keine Verzeihung von Gott erwarten[2]. Das geschah stets dann, wenn der Sünder nach der Buße gar nicht verlangte oder sie gar zurückwies. In diesem Falle hatte die Kirche auch die einzig folgerichtige Strafe bereit, die Exkommunikation[3]. Nicht aber, als ob deshalb die Busse, die so nach der einen Richtung allerdings als Zwangsbusse sich darstellte, den Charakter rein kirchlicher Strafen gehabt hätte[4]; sie war und blieb der nach kirchlich-richterlichem Ermessen festgestellte und damit Gott schuldige Ersatz für die Sünden[5] und die Ausschliessung erfolgte nur, weil ein verstockter Sünder nicht diesen Ersatz übernehmen und so Gottes Verzeihung erlangen wollte, mithin ein untaugliches Glied am Leibe der Kirche bildete. Doch nicht bloss das auferlegte, auf grund der Beicht normierte Bussmass sollte der Sünder verrichten, sondern auch freiwillige, nach seinem Empfinden gewählte Busswerke (Fasten) für die Sünden, welche er zu beichten vergass[6].

Aber auch schon der Wille zur Busse, ferner Zerknirschung des Herzens und der Vorsatz, die Sünden zu meiden, bildeten wesentliche Vorbedingungen zur Erlangung der für die Verzeihung bei Gott not-

[1] XVIII 11. Poenitere = die auferlegte Busse verrichten (XVIII, 3 u. ö.).

[2] XVIII 4, XIX 60.

[3] VI 29, 30, XV 15, XIX 27, 64 (Regul. brev. Basil. c. 106, aus Reg. I 328).

[4] So Hinschius KR. V 88; dagegen Schmitz 91.

[5] XIX 32: si ieiunaverit et compleverit, quod illi mandatum est a sacerdote, purificabitur a peccatis. — Si egerit ea, quae illi sacerdos praeceperit, illa peccata tantum quae confessus est, remittentur. — Dieser für die ganze Auffassung der Busse wichtige Kanon ist bei B. überschrieben Ex poenit. Romano und steht bei Ps. Beda § 40 (Wasserschleben 276).

[6] XIX 32: Omnis poenitens non hoc solum debet ieiunare, quod illi mandatum est a sacerdote, verumetiam postquam compleverit ea, quae illi iussa sunt, debet quantum ipsi visum fuerit ieiunare. Si enim egerit . . . s. vorige Anm.

wendigen Bussleistung[1]. Daher galten Sterbenskranke, wenn sie nur ihre Sünden gestehen und sich bereit zur Übernahme der Busse zeigen wollten, für würdig, die Eucharistie zu empfangen. Man kündigte ihnen ihr Bussmass an, verlangte von ihnen aber nur dessen Ausführung bei ihrer Wiedergenesung; Verwandte und Freunde sollten dafür mit Gebet und Almosen das Mass der Busse ihnen zu verringern trachten[2]. Man sieht hieraus zugleich wieder, dass eigentlich der Nachdruck auf der tatsächlichen Ableistung der aufgegebenen Busse lag.

Doch auch das Bekenntnis galt als eines der Hauptterfordernisse des gesamten Bussgeschäftes, denn nach ihm richtete sich das Mass der Busse, deren Verrichtung für den Sündennachlass Grundbedingung war[3]. Es fand bei öffentlichen, notorischen Vergehen in öffentlicher Weise statt, während man geheime Sünden nur vor dem Geistlichen allein bekannte[4]. Dieser seit dem 8. Jahrhundert in Deutschland geltende Grundsatz[5] wurde auch zu Beginn des 11. Jahrhunderts noch stets als Norm für die Beichtpraxis angesehen und man kann nicht sagen, dass zu dieser Zeit schon die öffentliche Beicht vor der privaten in den Hintergrund trat[6]. Bei ersterer fand dann auch die öffentliche Ableistung der Bussauflage statt; bei der geheimen Beicht aber, in der ebenso die schweren wie die geringeren

[1] XIX 2, 4 (Reg. I 304), inscr. ad 5, 30, 31 (Poenit. Halitg. praef.), 146 (C. Cabill. 813 c. 35).

[2] XVIII 3—7 (?), 13, 14 (C. Mog. 847 c. 26), 17, 21 (Poen. Theod. I 8 § 5), 22, 23.

[3] XIX 30: per veram confessionem et sacerdotis intelligentis consilium ... peccatorum moles subruitur.

[4] S. die Bemerkung Burchards nach Frage 147 in XIX 5; XIX 151 (?). — Vgl. J. Morinus, Comment. hist. de disciplina poenit., Paris 1651, V 16, wo klar und eingehend die Unterschiede zwischen öffentlicher und Privatbeicht dargelegt werden.

[5] Hinschius KR. V 92.

[6] Dies gegenüber der Äusserung von Hinschius KR. V 104. In V 19 (Capp. Theod. c. 41), wo von der Kommunion der Gläubigen während der Quadrages die Rede ist, setzte B. eigens zu praeter hos, qui excommunicati sunt noch: et praeter illos, qui in publica poenitentia sunt; weitere Belege für die öffentliche Busspraxis in damaliger Zeit siehe unten S. 139[2].

Sünden angegeben werden sollten[1], wurde dem Pönitenten auf grund der Beichtbücher zunächst nur jenes Mass der Busse angegeben, welches er eigentlich hätte leisten müssen, wenn seine Sünden öffentlich bekannt gewesen wären und er öffentlich gebeichtet hätte; hierauf erst ward ihm an der Hand der weiter unten zu besprechenden Redemptionen dasselbe umgewandelt in eine solche Busse, wie sie bei dem geheimen Charakter der Beicht geeignet erschien, nämlich in Fasten, Almosen und Gebet[2]. Für Geistliche galt seit dem Ende des 9. Jahrhunderts[3], dass sie, selbst bei notorischen Vergehen, der öffentlichen Busse nicht unterworfen werden sollten; sie wurden in diesem Fall in ein Kloster gesperrt und durften dann nach Ableistung ihrer Busse im Gegensatz zur früheren Praxis zur Ausübung ihres Ordo wieder zugelassen werden[4]. Bei geheimen Sünden beichteten und büssten sie wie jeder Laie[5].

Während nun in der Privatbeichte der einfache Priester und zwar für gewöhnlich der proprius sacerdos (Pfarrer) zum Abhören derselben und zur Buss-

---

[1] XIX 2 (Reg. I 292), 32.

[2] Daher die Bemerkung Bs. nach Frage 147 in XIX 5: In istis omnibus supradictis (d. h. in den obigen Bussätzen nach Massgabe öffentlicher Bussleistung) debent sacerdotes magnam discretionem habere, ut discernant inter illum qui publice peccavit etc. XI 57, XIX 28 (Reg. I 296), 36, Quelle unbekannt; hier heisst es: Si quis incestum occulte commiserit et sacerdoti occulte confessionem egerit, indicetur ei remedium canonicum, quod subire debuisset, si eius facinus publicatum fuisset. Verum, quia latet commissum, detur ei a sacerdote consilium ... et per ieiunia et eleemosynas vigiliasque ac sacras orationes se purgare contendat etc. Ferner: XIX 37, 159. — XI 57 (Ben. Lev. II 97) sagt klar und bestimmt: ... publicam agat poenitentiam iuxta sanctorum canonum sanctiones; si vero occulte, sacerdotum consilio poeniteat. Dieses consilium gründete aber auf den Redemptionen.

[3] Hinschius V 115.

[4] Wie anderwärts so findet sich auch hier bei B. neben der älteren diesbezüglichen Rechtsanschauung (XIX 78, 79, 80 [Coll. Hibern. XI 1, 2 nach Fournier]) die jüngere (XIX 73, 74, 82), ein Zeichen, dass letztere noch nicht in allweg die Oberhand gewonnen hatte. Vgl. K. Müller, Der Umschwung in der Lehre von der Bussgewalt im 12. Jahrhundert, in Theol. Abhandlungen für Weizsäcker, Freiburg 1892, 295[1].

[5] XIX 150 (Hrab. poenit. ad Herib. c. 10), 151 (?).

bestimmung berechtigt war[1], mußte bei öffentlichen Vergehen beides auch öffentlich (vor dem Altar) geschehen und zwar durch den Pfarrer oder durch den Bischof selbst[2]; im Notfalle hatte auch der Diakon das Recht, dem Beichtenden die Busse zu bestimmen und ihm die Kommunion zu spenden[3]. Die Stellung, welche hierbei der Geistliche gegenüber dem Pönitenten einnahm, war zunächst die eines Richters. Denn indem er auf grund der Kanones die Strafe für jeden Sünder gemäss dessen eigener Anklage feststellte und zeigte, wie die Sünden getilgt werden sollen, fällte er ein Urteil über den Schuldigen, zu dessen Anerkennung letzterer unter Strafe der Exkommunikation gehalten war[4]. Da aber nur der Geistliche das kanonische Mass der Busse kannte, so ergab sich hieraus von selbst die Notwendigkeit der Beicht, allerdings nur für schwerere Sünder; denn für die Frommen genügte, wie B. eigens betont, die Beicht vor Gott und eine selbstgewählte Busse[5]. Gott gegenüber aber vertrat der Priester, wie sich aus B. ergibt, die Stelle des Fürsprechers. Das zeigt sich in dem Gebete des Konfessarius vor

[1] XIX 2, 27, 28, 33, 62.

[2] XIX 26, 27, 40, 153.

[3] XIX 154 (aus Reg. I 300; dessen Quelle hatte genauer: suscipiat ad satisfactionem vel (= et) sanctam communionem (Halitg. lib. VI praef.) Dass es sich auch bei B., der ebenfalls das ad satisfactionem nicht hat, nur um Bussauflage und Kommunion hier handelt, zeigt sein vorhergehender Kanon XIX 153. — Zur Auslegung der beiden Kanones (XIX 153, 154) vgl. die Erklärung bei J. B. Heinrich, Dogmat. Theol. X (1904) 148f. Thietm. VIII 14 S. 201f. berichtet über einen Fall, in dem Laien das Bekenntnis entgegennahmen und bemerkt dazu: Hic, ut spero, felicem habet animam, cui plus placuit coram multis hic erubescere quam coram omnipotenti Deo latere . . . et quicunque sit in fine nostro confessor, non moretur in gementi professione peccator. — Darüber, dass im früheren Mittelalter vielfach die Ansicht herrschte, im Notfall könne auch der Laie absolvieren, vgl. Freisen, Eherecht 42, 537f.

[4] XIX 145 (Ben. Lev. add. III 57 = C. Cabill. 813 c. 33), 150.

[5] XIX 145; hier heisst es: Deo, qui remissor est peccatorum, confiteamur peccata nostra, wozu B. fügt: et hoc perfectorum est. Ebenso: Confessio, quae Deo fit, peccata purgat mit den Zusätzen Bs. nach fit: quod iustorum est und soli zu Deo. — XIX 32.

der Beicht[1], in der Bitte, welche nach derselben der Pönitent an ihn richtete[2] und insbesondere in den Gebeten der Rekonziliation, die sämtliche in deprekativer Form abgefasst sind[3].

Unter Rekonziliation verstand man eine Reihe von Gebeten, die der Geistliche über und für den Sünder sprach, um auf denselben die Nachsicht Gottes, Verzeihung für die Sünden und die Gnade der Beharrlichkeit im Guten herabzuflehen[4]. Wer rekonziliiert war, galt als wieder aufgenommen in die christliche Gemeinschaft und als ausgesöhnt mit Gott. Daher bedeutete die Rekonziliation in ihrer Wirkung nichts anderes als Absolution[5]. Für die öffentlichen Büsser geschah sie jetzt nur durch den Bischof in der Kathedrale, bei dessen Abwesenheit und in seinem Auftrage auch dortselbst durch einen Priester[6]. Am Aschermittwoch hatten sich dieselben mit ihren Dekanen und Pfarrern, welch letztere sie während der Busszeit zu überwachen hatten, barfuss, mit geschorenen Haaren und im Busskleid (cilicium)[7] in der bischöflichen Kirche einzufinden. Der Bischof führte sie in die Kirche und sang am Altar mit den Geistlichen die Busspsalmen, während jene auf dem Boden hingestreckt lagen. Dann

---

[1] XIX 3: Domine Deus omnipotens propitius esto mihi peccatori, qui me . . . mediatorem constituisti ad orandum et ad interdicendum . . . pro peccatis et ad poenitentiam revertentibus.

[2] XIX 7: Humiliter etiam te, sacerdos Dei, exposco, ut intercedas pro me et pro peccatis meis ad dominum.

[3] XIX 7.

[4] XIX 7; die einschlägigen Stellen lauten: da veniam confitenti; des huic famulo tuo pro suppliciis veniam, qui remittis omnia crimina; ut quos delictorum catena constringit, tua pietas absolvat; debita relaxare et veniam praestare digneris et praeteritorum criminum culpas indulgeas — ut in confessione placabilis permaneat etc. — Vgl. noch unten 141[4].

[5] XVIII 16 (Capp. Herardi c. 59): presbyteri . . . reconcilient et sicut diximus absolvant.

[6] XVIII 13, 16, 17, XIX 40, 70.

[7] In Du Cange (II² 327) steht folgende Erklärung für Cilicium: Vestis interior seu subucula ex pilis animalium contexta, quam monachi et viri vitae sanctioris ad domandam carnem sub caeteris vestibus deferunt. — Nach Hraban (de instit. cleric. II 29, ed. Knöpfler pag. 113) mussten die Büsser die Haare lang wachsen lassen.

legte er ihnen die Hände auf unter verschiedenen Gebeten, streute ihnen Asche aufs Haupt und zog ihnen die Kapuze des Blusskleides über dasselbe; schliesslich besprengte er sie mit Weihwasser und liess sie aus der Kirche treiben, wobei der Klerus ein an die Austreibung Adams aus dem Paradies erinnerndes Responsorium singend ihnen folgte. Am Gründonnerstag mussten sie neuerdings in Sack und Asche vor dem Bischof erscheinen und es erfolgte dann die Wiederaufnahme in die Kirche (Rekonziliation) und zwar für die, welche entweder ihre Busse schon vollständig abgeleistet oder wegen besonderen Eifers und sichtlicher Besserung vom Pfarrer zur vorzeitigen Rekonziliation empfohlen waren. Die der Rekonziliation noch nicht Würdigen hatten bis zum Eintritt derselben jährlich stets wieder am Aschermittwoch zur Vornahme des eben geschilderten Exkommunikationsritus vor dem Bischofe zu erscheinen; schwerkranken Büssern wurde die Wiederaufnahme im Falle der Würdigkeit unverzüglich auch durch den Priester gewährt[1]. Für die öffentlichen Büsser gibt B. die Rekonziliationsgebete nicht an, da ja sein Handbuch auch nur für den Diözesanklerus geschaffen war und dieser mit der öffentlichen Rekonziliation im allgemeinen nichts zu tun hatte[2]. Der Brauch, eifrigen und aufrichtigen Büssern einen Teil der Busse zu erlassen (früheste Form des eigentlichen Ablasses), hatte wohl meist für solche mit sehr langer Busszeit statt[3].

Ganz anders gestaltete sich die Rekonziliation bei der Privatbeicht. Sie nahm in jedem Falle nur der

---

[1] XVIII 18, XIX 26, 27.

[2] Der ganze öffentliche Rekonziliationsritus findet sich genau angegeben bei Morinus IX 30. — Ein Fall öffentlicher Busse ist erwähnt Ekkeh. Cas. c. 30 (S. 117 f.) und Vita Meinw. c. 187 (SS. XI 150, 35); Thietmar (IV 53, S. 93 und VII 26, S. 184) gedenkt des Tores an der Peterskirche in Köln, durch das am Gründonnerstag nach kirchlicher Sitte die Büsser hereingeführt werden; ebenso erinnert Ep. Bebon. ad Heinr. (Jaffé Mon. Bamb. 493) an die Rekonziliation der Büsser durch den Bischof.

[3] In den libelli pacis im Frühchristentum kann nicht die früheste Form des Ablasses erblickt werden.

gewöhnliche Priester, im Notfalle[1] der Diakon vor und sie geschah in aller Stille unmittelbar nach dem Sündenbekenntnis selbst. Dies zeigt das Dekret Bs. in seinem XIX. Buch cc. 5 bis 7 mit der Überschrift: De confessione et poenitentia et reconciliatione etc. Hier ist das Verfahren vor, bei und nach der Beicht angegeben. Von einer Handauflegung wie bei der öffentlichen Rekonziliation ist keine Rede; dieselbe wird also auch nicht stattgefunden haben[2]. Unmittelbar nach den Beichtfragen (in c. 5) heisst es nun: „Der Pönitent werfe sich auf die Erde und spreche unter Tränen: In diesem und allem, was ich in Gedanken, Worten, Werken und Begierden gesündigt habe, erkenne ich mich vor dem Angesichte Gottes schuldig und beichte es. Demütig flehe ich auch zu euch, Priester Gottes, für mich und meine Sünden zu bitten bei Gott unserm Herrn und Schöpfer, damit ich für diese und alle meine Vergehen Verzeihung und Nachlass erlange." Darauf wirft sich der Priester mit dem Pönitenten auf die Erde und betet sieben Psalmen. Dann spricht er vier Orationen und am Schlusse derselben fügt er bei: „Gott der Allmächtige sei dein Helfer und Schützer und verleihe dir Nachlass deiner Sünden, der vergangenen, der gegenwärtigen und der zukünftigen. Amen[3]."

---

[1] XVIII 9—17, XIX 154; dass im Notfall natürlich auch der Diakon die Rekonziliation vornahm, ergibt sich aus dem 137[3] Gesagten; denn zwischen Bussaufgabe (satisfactionem) und Darreichung der Kommunion muss die Rekonziliation liegen.

[2] Morinus (VII 7, S. 453) bemerkt, dass die Handauflegung bei den öffentlichen Sündern von den Priestern täglich wiederholt wurde bis zur völligen Rekonziliation. B. erwähnt diese Vorschrift nicht und Morinus erklärt dies daraus, dass es etwas längst Bekanntes und Geübtes gewesen, dessen der Bischof nicht eigens zu gedenken brauchte. Allein bei der sonstigen Ausführlichkeit Bs. ist dies unwahrscheinlich und wird deswegen die tägliche manus impositio gegenüber öffentlichen Büssern zu seiner Zeit nicht mehr stattgefunden haben.

[3] XIX 7; Bs. Quelle, Reg. I 304, hat nur 5 Psalmen verzeichnet und 1 Oration; deswegen schon auf eine andere Quelle Bs. zu schliessen (Morinus IX 31, S. 701), ist nicht nötig, hat er doch auch anderweitig zahlreiche Orationen gegenüber seinem Gewährsmann erst eingeschaltet (so init. XVIII = Reg. I 106;

Dass dieser bei B. der Beicht unmittelbar folgende Ritus nichts anderes als den Rekonziliationsritus der Privatbeicht darstelle, wird man nicht anzweifeln dürfen, um so mehr als sonst nirgends bei ihm ein solcher sich verzeichnet fände[1]. Es hat also die Rekonziliation bei der Privatbeicht zu seiner Zeit schon regelmässig gleich nach dem Bekenntnis und der Bussauflage stattgefunden und nicht erst nach teilweise oder völlig geleisteter Busse[2]. Rekonziliation und Absolution aber waren seit Benedikt Levita identische Begriffe[3] und es war diese Rekonziliation bei der heimlichen Beicht somit nichts anderes als die Absolution selbst. Genau so wurde es ja auch seit dem Ende des 9. Jahrhunderts für den Fall gehalten, dass ein Sterbenskranker, der auf grund seiner Vergehen zu öffentlicher Busse verpflichtet gewesen wäre, beichtete; es wurde ihm die Busse unter der Bedingung aufgegeben, sie bei Wiedergenesung abzuleisten, sofort aber wurde er rekonziliiert[4]. Bemerkenswert ist aber, dass der gesamte Rekonziliationsritus sowohl für Gesunde wie für Kranke nach B. nur in den Formen des fürbittenden Gebetes sich bewegt[5] und dass also bezüglich des

X 8 = Reg. II 363). Die Schlussformel lautet: Deus omnipotens sit adiutor et protector tuus et praestet indulgentiam de peccatis tuis praeteribus, praesentibus et futuris. Amen.

[1] Morinus VIII 10, S. 540.

[2] So auch Hinschius V 111 mit Berufung auf B.; K. Müller jedoch glaubt erst seit Ende des 11. Jahrhunderts eine Neuordnung oder Unordnung insofern bei der Privatbeichte zu sehen, als jetzt die Absolution regelmässig der Beicht sofort folgte (a. a. O. 298).

[3] Vgl. darüber H. C. Lea, A history of auricular confession, London 1896 (I) 466 s.

[4] Hinschius V 99[1]. — Am Schlusse des dem XVIII. Buch voraufgehenden Ritus der letzten Ölung sagt B. mit eigenen Worten: si infirmus in desperatione fuerit, reconcilia eum ea ratione his sequentibus orationibus. Solcher sind 3 aufgeführt, aber das sie verbindende alia oratio deutet auf beliebige Verwendung irgendeiner derselben.

[5] Desgleichen sind die vom Bischof bei der öffentlichen Rekonziliation gesprochenen Gebete rein deprekativ (siehe bei Morinus IX 30). — Altdeutsche Absolutionsformeln siehe bei H. F. Massmann, Die deutschen Abschwörungs-, Glaubens-, Beicht- und Betformeln des 8.—12. Jahrhunderts, in Bibl. der gesamten deutschen Nat.-Lit. VII (1839), 144—147; sie sind de-

Sündennachlasses der Priester die Stelle des Fürsprechers zwischen Gott und dem Pönitenten einnimmt[1].

---

prekativ. Eine derselben lautet: Gemyltfige eow se aelmihtiga god and forgive eow ealle eowre synna and alyfe eow fram eallum yfelum daedum and gehaelde eow fram eallum synnum and gelaede us Christ thaes lifiendan godes sunu untô tham ecean life. Amen. — Man vgl. dazu eine Erzählung bei Thietm. IX 10 (S. 245 f.): Bernarius, der Freund Thietmars, lag schwer krank. Er beichtete letzterem, indem er ihm ein langes Blatt übergab, worauf seine Sünden standen, mit der Bitte um Nachlass (indulgentiam petiit). Hanc epistolam sumsi, sagt Thietmar, et absolutionem commissi divina facultate feci. Beim Messopfer legte er dann den Sündenzettel in das mit den Reliquien der Heiligen gefüllte Behältnis des Altars, auf dass durch deren fortwährende Fürbitte dem in Reue Beichtenden Nachlass werde (remissio fieret). Dazu bemerkt er: Hoc nunquam vidi aliquem fecisse vel audivi, sed quia infirmitatem meam huic nil prodesse timui, ad sanctos intercessores confugi. Thietmar betrachtet sich also bezüglich des Sündennachlasses (remissio) nur als intercessor bei Gott; absolutio ist soviel wie Bussauflage samt reconciliatio und indulgentia ist der Vollzug des Bussgeschäftes überhaupt. Bemerkt sei, dass das nunquam vidi etc. nicht auf das schriftliche Verzeichnis der Sünden (so Hauck KG. IV 46), sondern auf das eigentümliche Verfahren Thietmars bei Anrufung der Heiligen geht.

[1] P. A. Kirsch, Zur Geschichte der kath. Beichte, Würzburg 1902, stellt S. 145—152 einige indikative Absolutionsformeln für die Zeit vor 1200 zusammen, um zu zeigen, dass sich nicht lediglich deprekative hier finden. Sie gehen nur auf die Privatbeichte und zeigen mit der deprekativen zugleich die indikative Form. Beide als gleichwertig auf gleiche Stufe stellen zu wollen, hiesse aber den wesentlichen Inhalt jeder derselben verkennen. Während nämlich erstere Form die Worte enthält: Deus remittat tibi omnia peccata tua, zeigt letztere die Wendung: ego te absolvo a vinculis peccatorum tuorum. Über die Bedeutung beider dürfte eine Rekonziliationsformel für Privatbeichte in Cod. Vat. 4772 (S. XI), die bei Schmitz II 406 (vgl. 387 und Schmitz I 778) steht, aber von Kirsch nicht benützt wurde, aufklären. Auch hier zeigt sich zuerst ein deprekativer, dann ein indikativer Wortlaut: absolvat te omnipotens Deus ab omnibus iudiciis, quae tibi pro peccatis tuis debentur . . . ac remittat et deleat omnia peccata tua, hierauf beruft sich der Priester auf die von Christus überkommene Binde- und Lösegewalt und spricht dann: et secundum meum ministerium absolvo te ab omnibus iudiciis, quibus te pro peccatis tuis ligavi, salvo tamen indicto ieiunio et eleemosynis atque orationibus sacerdotum sicut paulo ante tibi imposui. Daraus erhellt, dass die Nachlassung (remissio) der Sünden Gott allein zuerkannt wird; eine Scheidung von culpa und

Was die Busstrafen anlangt, so zeigen sie zu Beginn des 11. Jahrhunderts entsprechend der immer weiter sich ausdehnenden Kasuistik eine große Mannigfaltigkeit. Man muss hierbei vor allem die öffentliche und private Busse auseinanderhalten. Für erstere dokumentierten sich die Strafen nach aussen schon in der ganzen Stellung, welche die Büsser zu den übrigen Gläubigen einnahmen. Sie durften fürs erste eine gewisse Zeit hindurch nur vor der Kirchentüre dem Gottesdienste anwohnen und mussten die Eintretenden um ihr Gebet anflehen. Regelmässig nach Verlauf eines Jahres durften sie die Kirche selbst wieder betreten, mussten aber dort einen eigenen Platz im Hinterraume einnehmen. Hatten sie auch hier ein Jahr verharrt, so wurden sie anfänglich nur zur Kommunion mit den übrigen Gläubigen zugelassen, durften aber keine Oblationen darbringen. Erst später erfolgte endlich ihre völlige Wiederaufnahme in die kirchliche Gemeinschaft[1]. Unzweifelhaft finden sich hier Anklänge an die altkirchlichen Bussstationen; doch war die dritte Stufe derselben, die der substrati (*ὑποπίπτοντες*) fortgelassen. Aber nur bei den schwersten, qualifizierten Verbrechen kamen diese Strafen zur Anwendung, bei Verwandtenmord, Tötung eines Geistlichen und Apostasie. Solche Pönitenten hatten zugleich

---

poena ist dabei nicht intendiert. Auf grund seiner Richtergewalt absolviert dann der Priester von den durch seine richterlichen Entscheidungen dem Sünder nach den Kanones für die einzelnen Sünden auferlegten Busstrafen, die zunächt für die öffentliche Busse berechnet waren, an deren Stelle aber dann die durch die Redemptionen bedeutend verringerten Bussen traten. Er sprach ihn also von den Folgen der ersteren Entscheidungen (judicia; vgl. darüber bei Schmitz II 160—163), durch welche der Pönitent zunächst gebunden war, frei und legte ihm nur noch die reduzierte Bussleistung auf. Die obigen vincula peccatorum (später nur mehr peccata) sind also nichts anderes als die Banden der vom Priester als Stellvertreter der Kirche und Christi kraft seines Richteramtes geforderten schweren Busstrafen. Nur so würde es sich begreifen, dass unmittelbar neben der deprekativen an Gott gerichteten Absolutionsformel auch noch die indikative stehen kann.

[1]) VI 8, 34 (C. Wormat. 868 c. 30), 46, XIX 5 intt. 1, 10, 18, XIX 105. — Eingehend schildert die Busstufen Morinus VI.

auch auf verschiedene Annehmlichkeiten des Lebens zu verzichten, auf Reiten, Fahren, Baden und Waffentragen[1]. Seit dem 9. Jahrhundert waren dann auch die Wallfahrten, vor allem nach Rom, Tours und Kompostella als Bussübungen in Aufnahme gekommen und schon das Konzil von Chalons 813 hatte sich dagegen zu wenden, dass dieselben nicht als Ersatz der Busse insgesamt angesehen werden dürften[2]. Solche Busswallfahrten kamen dann immer mehr auch im kleineren Stile auf, meist wohl mit der Tendenz, der Beaufsichtigung des Pfarrers in Ausübung der Busswerke sich zu entziehen und sich diese möglichst zu erleichtern. Daher verbot die Synode von Seligenstadt 1023 (cc. 16, 18, 19) ohne Erlaubnis des Bischofs und vor Ableistung der Busse nach Rom zu gehen oder von Ort zu Ort zu wandern[3]. Endlich war auch bei den schwersten Vergehen wie Gattenmord, Meineid aus Habsucht und Verletzung des Treueids gegenüber dem König die Verweisung in ein Kloster seit dem 10. Jahrhundert üblich geworden; doch blieb daneben auch der gewöhnliche Bussweg offen[4].

Bei leichteren Vergehen überhaupt und bei schweren neben oder statt der genannten äusseren Strafen wurde besonders das Fasten zur Bussauflage gemacht. Von einem Tag bis zu 15 Jahren konnte sich dasselbe je nach der Art der Sünde erstrecken, ja die ganze Lebenszeit hindurch sollte der Mörder des Fastens an gewissen Tagen nicht frei werden[5]. Siebenjähriges Fasten war durchgängig bei allen einfachen Kapitalverbrechen festgesetzt, bei Mord, Meineid, falschem Zeugnis, Ehebruch, Kirchenraub, Frauenraub, Unzucht

---

[1] XIX 5 intt. 10, 18, 24; X inscr.

[2] XIX 51.

[3] Eine ausführliche Geschichte dieser Busswallfahrten siehe bei L. C. Götz, Studien zur Geschichte des Bussakraments, in ZfKG. XVI (1896) 537—589. — Belege für die Wallfahrten nach Rom um Erlangung der Absolution finden sich: Vita Oudalr. c. 28 (SS. IV 417, 35) und Annal. Quedlinb. an. 1008. (SS. III 79).

[4] VI 40 (= XIX 5 int. 18), XII 3 (= XIX 5 int. 25), XII 21 (C. Altheim. 916 cc. 22 und 23).

[5] XIX 5 intt. 1, 10, 18, 24.

mit Verwandten, schweren Fällen von Aberglauben, Bestialität und Verkehr mit Exkommunizierten[1], fünfzehnjähriges bei Meuchel-, Priester-, Gatten- und Elternmord, bei Blutschande und Kirchenbrandstiftung[2]. Gegen die früheren Jahrhunderte, in denen eigentlich nur drei Verbrechen der öffentlichen Busse unterlagen, nämlich Götzendienst, Hurerei und Mord, hatte sich nun im Lauf der Zeit die Zahl der damit bestraften Vergehen bedeutend vermehrt.

Den mehrjährigen Fasten voraus ging meist eine, bei qualifizierten Verbrechen mehrere Karenen, d. h. je ein vierzigtägiges, ununterbrochenes Fasten bei Wasser und Brot, eine Busse, die im Dekret sehr oft wiederkehrt und die immer mit den Worten charakterisiert ist: quadraginta dies, quod vulgus (theutonice, in communi sermone) carenam vocat[3]. Das darauffolgende siebenjährige Bussfasten war genau normiert und wurde dermassen auferlegt, dass das erste Jahr als das strengste, die zwei folgenden weniger streng gehalten werden mussten, während man in den vier letzten mannigfache Erleichterungen gewährte. Immerwährende Enthaltung von Fleisch und Käse, von Wein, Met und Bier ward in den strengeren Jahren zur Pflicht gemacht, ausgenommen an Sonn- und Festtagen, an denen überhaupt keinerlei Fasten erlaubt war; im allgemeinen galten Montag, Mittwoch und Freitag vor allen andern als Bussfasttage, weshalb sie feriae legitimae hiessen[4]. Karenen wurden aber nicht bloss vor und in Verbindung mit nachfolgenden Bussjahren auferlegt, sondern auch selbständig ohne solche; auch das Fasten lediglich per legitimas ferias ein oder mehrere

[1] XIX 5 intt. 1—5; 26, 27; 52; 35, 44; 32; 43; 108, 109; 165, 120, 153, 134.

[2] XIX 5 intt. 10, 18, 24, 107, 113, 114, 120, 158; III 204.

[3] XIX 5 int. 1 u. ö. Dass eine Karene nicht geteilt werden dürfe, bestimmte ausdrücklich das Konzil von Seligenstadt 1023 c. 17.

[4] XIX 5 intt. 1, 33, 41 u. ö. — Heute noch sind diese drei Tage in dem Messritus der Fastenzeit besonders hervorgehoben, dadurch dass an ihnen der Traktus: Domine non secundum peccata nostra etc., eben im Namen der öffentlichen Büsser, gebetet wird (Thalhofer I 594).

Jahre hindurch stellt eine vor allem bei B. häufige Busse dar[1].

Je leichter und unverschuldeter das Vergehen, desto geringer war naturgemäss das Bussmass. In solchen Fällen war aber auch von der öffentlichen Busse keine Rede mehr, da nur die oben genannten, schweren Vergehen im Falle des Bekanntseins derselben unterlagen; hier trat vielmehr die Privatbeicht und Privatbusse in Geltung, welche keinerlei Beschränkung in den kirchlichen Gemeinschaftsrechten nach sich zog. Ihre Strafen aber waren ganz nach Massgabe und im Verhältnis der für die öffentlichen Büsser festgesetzten Busse bestimmt, so dass in den kirchlichen Busskanones kein Unterschied zwischen solchen für jene und solchen für diese gemacht wurde. Theoretisch waren also die iudicia, wie die Busskanones hiessen, für beide gleich[2]; in der Praxis aber machte sich ein bedeutender Unterschied dadurch geltend, dass jene schweren und hochbemessenen Strafen bei der

---

[1] XIX 5 intt. 20, 179 sqq.; XIX 5 int. 1 et saepius. — In VI 5 ist öfter als Busse ausgesprochen: quinque (sex etc.) quadragesimas sine subditis bezw. cum sequentibus annis. E. Mayer (Zur Entstehung der lex Ribuariorum, München 1886, 179 Anm.) erklärt letzteres so: „er soll die bezeichneten Wochen in dem folgenden Jahr, von den folgenden Jahren büssen.“ Diese Erklärung ist nach B. nicht richtig; vielmehr haben die Quadragesen, wofür auch der Ausdruck Karene steht, den Bussjahren voranzugehen. Das cum hat hier die Bedeutung et, wie denn auch beides in XIX 5 intt. 1, 2, 3, 9 u. ö. vorkommt, und als Zahl der zu verbüssenden Jahre ist wohl die bei Mord stets geläufige 7 (vgl. XIX 5 intt. 1—24) einzusetzen. S. insbesondere XIX 5 int. 32, wo von tres carinae cum sqq. annis die Rede ist und auch von 7 Karenen allein. — Zutreffend dagegen scheint mir die Erklärung des cum als partitiv bei der Bezeichnung des Wehrgeldes in VI 5; 300 sol. cum sua compositione heisst also nicht 300 s. samt, sondern von dem Wehrgelde; darnach ist die Anm. oben 30[4] zu berichtigen.

[2] So in Bs. Korrektor (XIX 5). Mit Bezug auf die Bussbücher sagt B. selbst in XIX 8 (Poenit. Egb. prol.): Sapiens autem medicus excipiat quaeque meliora, ut discretiones omnium causarum investigare possit, sine quibus rectum iudicium non potest stare. Daraus ergibt sich auch, worin die Richtertätigkeit des Priesters bei der Beicht beruhte; vgl. dazu oben 142[1].

Privatbusse stets in einfachere und leichtere Werke durch den Priester umgewandelt wurden[1]).

Diese Umwandlungen, die sogenannten Bussredemptionen, geschahen wieder an der Hand von Kanones, deren B., im Gegensatz zu den vorhergehenden Kanonisten, eine ganz beträchtliche Zahl mit den mannigfachsten Arten des Ersatzes zusammenstellt, ein Zeichen, wie alltäglich deren Gebrauch bereits geworden war[2]. Er leitet dieselben ein mit den tröstlichen Worten: „Wer fasten kann und erfüllen, was im Pönitentiale (d. h. dem theoretischen Teil) geschrieben steht, für den ist's gut und er danke Gott; wer's aber nicht kann, dem geben wir durch die Barmherzigkeit Gottes den Bescheid, dass weder er noch irgend einer zu verzweifeln noch unterzugehen braucht.“ Und nun folgen die Redemptionsmasse, angefangen für die Zeit von 1 Tag bis zu 7 Jahren, die reinsten Umrechnungstabellen für den bussegebenden Priester. Ein Tag strengen Fastens bei Wasser und Brot liess sich ersetzen durch das Abbeten von 50 Psalmen kniend oder 70 Psalmen stehend, wozu noch je ein Armer zu speisen und hinsichtlich des Weines, Fleisches und des Schmalzes Enthaltsamkeit auferlegt war[3]. Wer nicht sämtliche Psalmen kannte, sollte die geläufigsten beten, nämlich dreimal Beati immaculati (Ps. 118) und sechsmal Miserere mei Deus (Ps. 50) und dazu 70 Kniebeugen machen, deren jede mit einem Pater noster zu begleiten war; wer überhaupt mit den Psalmen nicht bekannt war, sollte hundertmal die Knie beugen mit jedesmaligen Pater[4]. Wer in Geld einen Busstag einbringen wollte, hatte, falls er ein Reicher war, drei, falls ein Armer, einen Denar zu bezahlen; statt dessen konnte er auch drei Arme speisen[5]. Als Eigentümlichkeit finden sich bei B. öfter die Palmitae angegeben, d. i. ein Sichhinwerfen auf den Boden, wobei die

---

[1] Vgl. das oben S. 136 Gesagte.
[2] XIX 11—25.
[3] XIX 12, 14. — Sagimen ist nach Du Cange (VII[2] 266) pinguedo, quae expellitur ex carne in frixorio per ignem.
[4] XIX 24.
[5] XIX 15, 16.

flachen Hände mit den Knien zugleich den Boden berührten[1]; zwanzig solcher Palmitae galten als Ersatz für einen Busstag[2]. Endlich entsprach einem solchen je eine heilige Messe, die der Sünder lesen lassen konnte und an deren Feier er persönlich und mit einer entsprechenden Oblation teilzunehmen hatte[3]. Nach diesen Normen bestimmte man dann den Ersatz für längere Busszeiten; so wurde eine Woche ersetzt durch 300 Psalmen kniend (sechsmal 50) und 450 oder 3 Psalter stehend[4], ein Monat durch 1200 Psalmen kniend oder 1680 stehend[5]. Bei grösseren Zeiträumen verwandte man mit Vorliebe die Geldredemptionen. Für sieben Wochen zahlte man 20 Solidi von seiten Reicher, 10 von seiten Ärmerer, 3 von seiten ganz Armer[6]; ein Jahr wurde erkauft durch 22 Solidi und allfreitägliches Fasten bei Wasser und Brot[7]. Drei Jahre ganz in Geld kosteten im ersten 26, im zweiten 20, im dritten 18 Solidi[8]. So liessen sich dann auch leichthin durch Beimischung von Psalmen und Palmitä selbst sieben und zwölf Jahre strenger Busse zu einem sehr geringen Mass derselben verkürzen und in raschester Zeit ableisten[9]. Die Redemptionsgelder konnten zu verschiedenen Zwecken Verwendung finden und es musste daher bei der Bezahlung an den Priester angegeben werden, ob sie zum Loskauf von Gefangenen oder für die Kirche oder für den Geistlichen oder endlich für die Armen dienen sollten[10]. Natürlich sah man es nicht ungern, wenn ein Reicher mehr gab als er sollte, indem man hierbei auf das biblische Wort hinwies: Wem mehr gegeben ist, von dem wird auch mehr gefordert werden (Lc. 12, 48)[11].

---

[1] Funk unter d. A. „Bussdisziplin" im KL.[2] II 1585.
[2] XIX 17.
[3] XIX 21.
[4] XIX 18.
[5] XIX 19.
[6] XIX 22.
[7] XIX 20.
[8] XIX 23.
[9] XIX 25.
[10] XIX 22.
[11] XIX 23.

Es ist kein Zweifel, dass dieses ausgedehnte Redemptionssystem dem inneren Wert des Busswesens nicht zum Vorteile gereichte. Viele und zumal die Reichen stützten sich auf die Erkaufung der Busse durch Geld und bereits früh machten sich Stimmen dagegen geltend[1]. Seitdem aber die Synode von Tribur 895 (cc. 56, 57) für die öffentlichen Büsser dasselbe befürwortet hatte, gewann es immer breiteren Boden. Berücksichtigt man dazu noch die Tatsache, dass die Bussbücher auch mehr und mehr die kanonische Busse selbst herabsetzten, je späterer Zeit sie angehörten — Beleg hierfür ist auch Bs. Dekret[2], — so wird man sagen müssen, dass die Kirche sicherlich sehr milde in Bestrafungen der Büsser und Sünder geworden war. Eine einschneidende Änderung vollzog sich hierdurch nach und nach bezüglich des Verhältnisses von Rekonziliation und Busse. Erstere folgte jetzt naturgemäss sofort der Beicht, da ja letztere abgelöst war. Schliesslich schrumpfte die frühere kanonische Busse auf ein verhältnismässig kleines Mass zusammen und der Ablass trat hervor, anfangs noch als Kompensation der vorgeschriebenen Bussleistung, später immer mehr als „Devotionsakt", nachdem seit Abälard zudem die scholastische Trennung zwischen culpa und poena betont worden war[3], die der letzteren Auffassung des Ablasses die Tore öffnete.

---

[1] XIX 56 (C. Cabill. 813 c. 36 = Reg. I 321).

[2] Es zeigen sich bei ihm Minderungen der Busse in V 47 (= Poenit. Cum. XIII 18, 19), V 51 (= l. c. 7—16), XVII 39 (= Poenit. Egb. V), XVII 40 (= l. c. IX), XVII 41 (= l. c.); besonders auffällig ziehen sich dieselben durch den ganzen langen Kanon XVII 56 (= Poenit. Cum. II 1—26).

[3] Die von Götz (Studien zur Geschichte des Bussakraments, 342—344) auf ca. 1000 datierte Ablassbulle Sergius' II. weist noch ganz auf den Ablass im ursprünglichen Sinn zurück: tertiam partem poenitentiae (d. h. der Bussauflage insgesamt) indulgemus etc. Vgl. ferner hierzu die von W. Köhler zusammengestellten „Dokumente zum Ablasstreit" (in der Krügerschen Sammlung II 3 [1902]) 5—11 bis Abälard, welche ebenso noch vom ganzen oder teilweisen Nachlass der auferlegten Busse sprechen. Interessant ist hier das Urteil Abälards über die immer mehr sich häufende Ablasserteilung: sub quadam scilicet specie caritatis, sed in veritate summae cupiditatis (a. a. O. 8).

3. Kapitel.

Die Ehedisziplin.

Die auf Christus zurückgehende, gesetzgeberische Gewalt der Kirche gewann, seitdem Konstantin das Christentum in die Reihe der staatlich anerkannten Korporationen aufgenommen, immer mehr an Einfluss. Das betrifft wie die kirchlich-religiösen Dinge überhaupt so auch insbesondere alles, was sich auf die Ehe bezog. „In den jungen Staatengebilden des mittelalterlichen Abendlandes trat diese Gewalt allmählich ausschliesslich in Kraft und blieb dies durch die folgenden Jahrhunderte“[1], zudem ihr die staatliche Gewalt bei Durchführung ihrer Vorschriften hilfreichen Beistand leistete. Dabei schloss sich die Kirche von den in den einzelnen Ländern schon in vorweg üblichen Gesetzen und Gebräuchen keineswegs ab, sondern nahm, was immer von denselben sie für nützlich erachtete, in ihre Bestimmungen auf[2].

Auch aus B. erhellt für seine Zeit die uneingeschränkte Rechtsbeanspruchung und Rechtsausübung der Kirche bezüglich all dessen, was auf die Ehe sich bezog. Ergibt sich das schon im allgemeinen aus seinem kirchlichen Rechtsbuch, welches alle ehelichen Verhältnisse regelt, so hat er noch ausdrücklich den Bischof oder seinen Stellvertreter (missus) öfter namhaft gemacht als rechtlich befugte Personen, welche in Ehesachen zu entscheiden haben[3]. Konnte vor ihnen keine Einigung erzielt werden, so kam die Angelegenheit vor eine Provinzialsynode als der nächsthöheren Instanz[4]. Die Namhaftmachung des

---

[1] J. Schnitzer, Kath. Eherecht, Freiburg 1898, 43.

[2] Vgl. darüber im allgemeinen E. Loening, Geschichte des deutschen Kirchenrechts, II (Strassburg 1878), 540—542; J. Freisen, Gesch. des kanon. Eherechts, Tübingen 1888, 885 bis 890; Schnitzer 40—45. — Die im Jahre 1893 erschienene zweite Ausgabe von Freisens Werk hat dem Inhalte nach keine Änderung erlitten; hier ist nach der ersten Ausgabe von 1888 zitiert.

[3] VII 25, 27, IX 73, 80, XIX 5 int. 110.

[4] Vgl. IX 50.

missus als Stellvertreters des Bischofs deutet darauf hin, dass vor allem eheliche Streitigkeiten, bei denen es auf Erweis der Schuld oder Unschuld des einen Teils ankam, vor dem Sendgericht öffentlich verhandelt wurden[1]. In Fällen, wo es sich um Verheiratung von Pönitenten handelte, lag es bei dem Bischof, Dispense eintreten zu lassen oder nicht[2], ebenso für den Fall, dass ein Ehemann absichtlich die geistliche Verwandtschaft mit seiner Frau herbeiführte[3].

Was nun im einzelnen die kirchlichen Vorschriften bezüglich der Ehe anlangt, so stellen sie sich nach B. folgendermassen dar: Wofern eine Ehe nach allen Regeln, Rechten und Pflichten eingegangen werden wollte, war zunächst die Jungfräulichkeit der Braut vorausgesetzt; der Mann, der seine zukünftige Frau geschwängert, hatte vor der Verehelichung mit ihr eine einjährige Kirchenbusse zu leisten[4]. Der Werbung folgte als unentbehrliche Grundlage der künftigen Ehe das Verlöbnis. Dieses selbst aber hatte einen ganz realen Vorgang zur Voraussetzung, nämlich die Übergabe der Mitgift (dos) von seiten des Mannes an die Frau; sie hatte nach B. iuxta possibilitatem, d. h. offenbar in Rücksichtnahme auf die Vermögensverhältnisse zu geschehen[5] und konnte in Land oder beweglichen Dingen, in Gold, Silber, auch Sklaven oder Tieren oder schliesslich in einem Denar oder dem Werte eines solchen und endlich auch nur in einem Obolus oder dessen Werte bestehen[6]. Mit der Übergabe eines Denars oder Obolus war eigentlich

---

[1] Das ergibt sich auch aus den Schwurformeln VII 25—27 und IX 74 (C. Trib. 895 c. 51).

[2] IX 39.

[3] XIX 5 intt. 110, 113.

[4] IX 2 (Poenit. Marten. c. 37, nach Wasserschleben, Irische Kanon., 1885[2], 185 Anm.; auch Ben. Lev. III 179), 14.

[5] IX 6 (aus Ben. Lev. II 133, doch ist das iuxta possibilitatem fiat Zusatz von B.; vgl. denselben Einsatz in XIX 5 int. 39).

[6] XIX 5 int. 39: . . . et non dotasti eam dote qualicunque potuisti sive terra, sive mobilibus rebus, auro, argento, vel mancipiis vel animalibus, vel iuxta possibilitatem tuam, postremo vel denario vel pretio unius denarii vel pretio unius oboli tantum, ut dotata fieret.

die Dosbestellung nur mehr eine Formalität[1]; dass diese aber doch kategorisch verlangt wurde, beruhte auf der Herkunft und Bedeutung dieser Sitte. Sie war germanischen Ursprungs, da im deutschen Recht das Weib zeitlebens unter der Gewalt seines Vaters oder Vormunds (munt, muntwalt) stand. Um die Munt über seine zukünftige Frau zu erwerben, hatte daher der Bräutigam eine gesetzlich bestimmte Entschädigungssumme zu bezahlen, anfangs dem Muntwalt, später der Frau selbst[2]. So bedeutete also die Übergabe der Dos die Erfüllung einer germanischen Rechtsverbindlichkeit und die Kirche hatte dieselbe nicht nur geduldet, sondern sogar zu der ihren gemacht[3]. Weil aber in der Dosbestellung der deutlichste Ausdruck des zukünftigen Ehewillens des Bräutigams wie auch des Muntwalts, die Braut zu entlassen, lag, die Braut selbst aber rechtlich eigentlich um ihren Willen nicht gefragt wurde, so war von einem gegenseitigen ausdrücklichen Konsens damals nicht die Rede und in der Tat findet sich auch hiervon bei B. nichts.

Durch Verlobung und Dotierung war die Ehe in ihren formellen Voraussetzungen zustande gekommen und es folgte nun nach Ablauf einer bestimmten Frist, über welche aber B. nichts äussert, die Übergabe der Braut an die Brautjungfern (paranymphae) und durch diese schliesslich an den Bräutigam selbst (Trauung)[4]. Hier trat nun die segnende Tätigkeit der Kirche ein, indem sie dem Brautpaar die kirchliche Benediktion erteilte[5]; hernach wurde in der Kirche eine

---

[1] Dass mit diesen geringen Beträgen von B. nicht das sogenannte Handgeld gemeint ist, zeigt der ganze Tenor des Kanons; dieses betrug im fränkischen Recht 1 Solidus und 1 Denar (Schnitzer 151[5]).

[2] Vgl. Loening II 577—581; Scherer, Über das Eherecht des Benedikt Levita 11 f.; Freisen 124—128; Schnitzer 150 f.

[3] Verschiedene Formeln für libella dotis siehe in MG. Formulae 247 f., 271 u. ö.

[4] IX 2, 7 (aus Capp. Herardi c. 89).

[5] IX 7. — Über die Streitfrage, ob das Verlöbnis oder die Trauung oder beide eingesegnet wurden, siehe Freisen 129 bis 134; aus B. dürfte sich die zweite Ansicht bestätigen lassen (IX 2, 3 (Capp. Her. c. 130), 5 (Statt. eccl. c. 101), 7, 8, XIX 5 int. 39).

eigene Messe für dasselbe gelesen, unter dem beide, Braut und Bräutigam, opferten und kommunizierten[1].

Für alle der seither genannten Erfordernisse und Förmlichkeiten der Ehe verlangte die Kirche Öffentlichkeit[2], da sich hierdurch am sichersten erweisen liess, „dass die Verbindung der beiden Nupturienten eine maritale sei, eine solche, welche den Forderungen des öffentlichen Rechts entsprach“[3]. Nur so war schliesslich die nach der feierlichen Heimführung der Braut durch das erstmals gepflogene Beilager der Brautleute tatsächlich eingetretene Ehe eine legitime, ebenso in Rücksicht auf das weltliche wie kirchliche Gesetz[4]. Durch sie allein aber wurden die ihr entsprossenen Kinder erbberechtigt (hereditarii). Im Gegensatz zu ihr stand die nicht legitime d. h. die eben nicht unter den geforderten Formalitäten geschlossene Ehe, deren Sprösslinge als Bastarde (spurii) galten[5], eine Anschauung, wie sie wieder von der Kirche dem germanischen Rechtssystem entnommen ward[6]. Die letztere, formlose Ehe war aber doch eine wirkliche und gültige. Zwar setzte B. im Gegensatz zu allen vor ihm vorhandenen Pönitentialen in seinem Korrektor auf die Nichtbeachtung der Vorschriften über Öffentlichkeit, Verlobung, Dotierung und Einsegnung eine Busstrafe[7], allein trotzdem verfehlte er nicht, von der einem formlosen Bündnis angehörigen Frau als uxor zu sprechen, sie demnach als wirkliche Gattin und ihre Ehe als gültig anzuerkennen[8]. Im Gegensatz zur legitimen und anerkannten Frau stand die Konkubine, die, wie aus dem Dekret erhellt, regelmässig dem unfreien Stande angehörte, da sie eben eine Magd

---

[1] IX 8 (Poenit. Theod. I 14 § 1).
[2] IX 2, 3, 6 (Ben. Lev. II 133).
[3] Scherer, Eherecht 17.
[4] IX 2: secundum legem et evangelium, IX 33: canonice et legaliter (Ben. Lev. III 395). Vgl. Scherer a. a. O. 9f.
[5] IX 7.
[6] Vgl. Scherer 23; Freisen 140.
[7] XIX 5 int. 39: tres quadragesimae per legitimas ferias; die Strafe ist im Vergleich mit den übrigen des Korrektor nicht hoch.
[8] XIX 5 int. 39.

oder gewöhnlich die eigene Magd des Herrn war[1]. Diese Konkubinen waren zu Bs. Zeit durchaus nichts Seltenes und der Nachdruck, den er in seinen Kanones auf das Verbot derselben legt, deutet genugsam auf die bestehenden Missverhältnisse hin[2]. Wenn schon das Halten einer Konkubine an und für sich verboten war, so galt dies um so mehr für bereits Verheiratete[3]. Die ganze Anschauung über das Konkubinenwesen war wieder germanischer Natur, die im Gegensatz zur römischen das Konkubinat als ein Rechtsinstitut nicht kannte[4]. Durch Verlobung und Dotierung aber konnte die Konkubine zur legitimen Frau und die Verbindung zur legitimen Ehe erhoben werden[5].

Den Neuvermählten schrieb die Kirche vor, noch 1—3 Tage nach der Einsegnung enthaltsam zu sein[6], und ausserdem 30 Tage lang von diesem Zeitpunkt ab der Kirche fernzubleiben[7]. Eheliche Enthaltsamkeit war ferner geboten in den 3 Fastenzeiten des Jahres, an den Sonntagen, am Mittwoch und Freitag, ferner von der Zeit ab, wo das Kind die erste Bewegung im Mutterleib gemacht (also für die zweite Hälfte der Schwangerschaftsperiode) bis zur Geburt und nach derselben 33 Tage bei Knaben, 56 bei Mädchen und man hielt sich auch tatsächlich an diese Vorschriften der Kirche[8].

---

[1] IX 1, 15—17. Der erste dieser Kanones zeigt klar und bestimmt die Stellung der Konkubine als Magd; die anderen lassen dies zwar aus sich nicht erkennen, aber indem B. unmittelbar nach denselben die Freilassung von Unfreien behufs Legitimierung einer Ehe behandelt, kennzeichnet sich die hier gemeinte Konkubine ebenfalls als ancilla.

[2] Vgl. über die zahlreichen Konkubinen bei K. Weinhold, Die deutschen Frauen in dem Mittelalter, Wien 1882², II 15—21; Sass 68.

[3] IX 17.

[4] Vgl. Scherer 6; Freisen 53.

[5] IX 1.

[6] IX 2, 7. — Von dieser Verpflichtung konnte sich der Bräutigam loskaufen (ius primae noctis); vgl. Schnitzer 218⁷.

[7] IX 8.

[8] XIII 14 (Capp. Theod. c. 43), XIX 5 intt. 47—51, 155 (Reg. I 338). Illustrierende Beispiele zu diesen kirchlichen Vorschriften bringen Ekkeh. Cas. c. 30 (S. 117 f.): Ein Mann hatte seiner Frau am

Mit den Bestimmungen über die Form der Eheschliessung allein konnte es sich die Kirche nicht genügen lassen; es ergab sich vielmehr naturgemäss, je mehr und je vielseitiger das christliche Glaubensbewusstsein und das religiöse Leben in das Volk eindrang, die Notwendigkeit, verschiedene Vorschriften über die Zulässigkeit einer Ehe überhaupt mehr und mehr zu erlassen und die Fälle zu fixieren, in denen eine solche verboten sein sollte (Ehehindernisse). Aus B lassen sich dieselben für das erste Viertel des 11. Jahrhunderts bereits sehr zahlreich erkennen[1]. Zunächst lag nahe die Forderung, dass eine Ehe mit Ungläubigen nicht eingegangen werden dürfe. Eine solche Verbindung galt überhaupt nicht als christliche Ehe, weshalb auch beim Übertritt des einen Teils zweier nicht christlich Verheirateter der gläubige Teil den ungläubigen entlassen konnte[2]. Der Sorge für das Leben des Christen im Geiste der kirchlichen Zeiten trug dann das Verbot Rechnung, in den Tagen der Hauptfastenzeiten, d. i. von Septuagesima bis nach der Oktav von Ostern, in den drei Wochen vor Johannes dem Täufer und von Advent bis Epiphanie eine Hochzeit zu feiern[3]. Sodann war den öffentlichen

---

Charsamstag beigewohnt und musste daher schwere Busse tun; Thietm. I 24 (S. 15): Von Heinrich I. erzählt man sich, er hätte seiner Gemahlin Mathild am Gründonnerstag beigewohnt; ein verderblicher Einfluss des Satans auf die Nachkommenschaft, insofern es in derselben viel Streit gab, soll die Folge gewesen sein; Thietm. I 25 (S. 15f.): Uffo, Bürger von Magdeburg erkannte seine Frau am Fest der unschuldigen Kinder; zur Strafe erhielt die Frau als Kind eine Missgeburt.

[1] Von einer rechtlichen Scheidung der einzelnen Hindernisse untereinander, namentlich die Einteilung in verbietende und trennende, war in jener Zeit noch keine Rede. Vgl. Freisen 221—227; Schnitzer 226f.

[2] IX 59, 60 (Poenit. Theod. II 12 § 17, 18); das Gegenteil besagt allerdings der folgende Kanon IX 61 (C. Trib. 895 c. 39) und IV 98.

[3] IX 4. Dass dieser Kanon nicht dem Konzil von Ilerda (546) angehört, wie B. zitiert, ist ausser Zweifel; vielleicht ist es das von B. erweiterte c. 112 der Capp. Herardi. Der letzte Satz: quod si factum fuerit, separentur ist wohl Bs. Fabrikat, analog ähnlichen Anhängen bei VII 11, IX 40 u. a. Inhaltlich besagt dieser Zusatz nichts anderes, als dass eben solche Ehen unerlaubt,

Büssern verboten, während ihrer Busszeit zu heiraten. Das waren solche, welche schwere Unzuchtssünden begangen hatten mit nahen Verwandten[1] oder mit gottgeweihten Personen[2], die Ehebrecher[3], die Vater-, Gatten- und Kindsmörder[4], die Mörder eines Bischofs oder Priesters[5], die Eheleute, welche absichtlich unter sich geistliche Verwandtschaft herbeigeführt durch Taufe ihres Kindes[6], endlich die Räuber der Braut eines andern[7]. Doch ist kein Zweifel, dass in solchen Fällen schwerster Busse, namentlich wenn der Missetäter noch jünger war, auch die Kirche Milde walten liess und die Verheiratung schliesslich gestattete[8]. Mit der Zeit trennte man die aufgeführten Verbrechen von der Busse und sie erschienen selbständig als Ehehindernisse[9]. Im Interesse der Kontrahenten selbst lag es sodann, wenn die Furiosi als zur Schliessung einer Ehe untauglich bezeichnet wurden; war aber die Ehe mit einer solchen Person bereits geschlossen, so wurde sie als gültig anerkannt und durfte nicht mehr getrennt werden[10]. Dem natürlichen Gerechtigkeitsgefühl entsprach es, wenn ferner die Ehe mit bereits Verlobten, deren Verlöb-

---

aber nicht ungültig waren. — Die Synode von Seligenstadt 1023 c. 3 spricht statt der drei Wochen vor Johanni bloss von zwei und fügt noch die Quatemberfasttage und die Vorabende hoher Feste an. — Einen Unterschied zwischen feierlichen und stillen Hochzeiten gab es damals noch nicht, da eben letztere überhaupt nicht vorkamen. — Ein Beispiel für Nichtbeachtung der geschlossenen Zeit (post Septuagesimam) findet sich Thietm. IX 1 (S. 239).

[1] XVII 3—5; 9, 12—20.

[2] VIII 38 (C. Trib. 895 c. 23; das sine spe coniugii maneat ist Bs. Zusatz).

[3] IX 2, 65, XIX 5 int. 44.

[4] VI 35, 40, 41, XIX 5 int. 10.

[5] VI 5, 7.

[6] XVII 24.

[7] IX 33 (Ben. Lev. III 395, doch fehlt bei B: sed propinquis suis eam legalibus reddat et in triplo plenum bannum dominicum componat et insuper canonice publicam poenitentiam gerat), 34, 37 (Reg. II 155).

[8] So XVII 20 (bei Unzucht mit Verwandten), IX 39 (bei Jungfrauenraub); vgl. oben S. 151.

[9] Vgl. Freisen 575, Schnitzer 227.

[10] IX 30 (Reg. II 128); 28 (Reg. II 129).

nis noch in kraft bestand, untersagt war, indem die Verletzung dieser Vorschrift als Sakrileg gebrandmarkt wurde[1], wenn sodann das schon bestehende Band einer Ehe die gleichzeitige Schliessung einer zweiten unmöglich machte[2], und wenn endlich ein Mann nicht jene Frau mehr zur Gattin nehmen durfte, mit der er Ehebruch getrieben und der er zugleich das Versprechen gegeben, sie nach dem Tode ihres Gemahls zu heiraten[3]. Auf gleiche Weise bildeten die bereits empfangenen höheren Ordines, sowie die übernommenen Klostergelübde ein Hindernis, da hier die Kirche vor allem von der Ansicht ausging, dass für solche Personen, die dieselben auf sich genommen, bereits ein Verlöbnis, und zwar Gott selbst gegenüber, bestehe[4].

Mit besonderer Ausführlichkeit handelt B über die Ehehindernisse, welche durch die verschiedenen Verwandtschaftsverhältnisse bedingt waren. Gegen Ende des 6. Jahrhunderts gelang es der Kirche, ihre Verbote der Ehen wegen Verwandtschaft ins fränkische Reich einzuführen und nach und nach deren strengere Beachtung bei den germanischen Stämmen zur Pflicht zu machen[5]. In der Art der Berechnung der blutsverwandschaftlichen Verhältnisse aber rang sie sich seit dem 8. Jahrhundert, nachdem sie seit dem 6. im Anschluss an das römische Erbrecht gemäss der Zählung desselben Ehen bis zum 7. Grade teilweise verboten hatte[6], unter dem Einfluss des deutschen Rechts zu einer Umbildung ihrer Verwandtschaftsberechnung, zur kanonischen Zählung durch[7]. Dieser Prozess ist

---

[1] IX 31, XIX 5 int. 42.

[2] IX 17 (Syn. Rom. 826 c. 37).

[3] IX 66.

[4] Vgl. oben S. 34 und 104.

[5] Loening 550.

[6] Aus dem 7. Grad nach römischer Zählung wurden nach dem Erbrecht nur mehr die Kinder der Geschwisterenkel zur Erbschaft berufen, daher überhaupt schliesslich derselbe als letzter angegeben. Dass hierbei auch die Zahlensymbolik eine beeinflussende Rolle spielte, ist unleugbar. Vgl. Loening 553 und 558, Freisen 375 und 401 f.

[7] Über die Streitfrage, ob die kanonische aus der deutschen Zählung stamme, siehe Freisen (435—438), der sie verneint, und Schnitzer (381[5]), der sie bejaht.

zu Bs. Zeit noch nicht zum Abschluss gekommen, wie sein Dekret deutlich zeigt. Gleich den vorzüglichsten Vertretern der römischen Gedanken und Interessen vor ihm, Benedikt Levita und Pseudoisidor, stellt auch er sich zunächst auf den Standpunkt, bis zum 7. Grade oder soweit man sich erinnern könne, seien Ehen unzulässig, Forderungen, die sich beide in ihren Absichten und ihrer Wirkung deckten[1]. Allein diese 7 Grade legte er sich ganz nach germanischer Zählweise, welche die Eltern und deren Kinder nur als eine einzige Generation zusammenfasste[2], als 6 Grade zurecht, indem er eben das usque septimam generationem als exklusiv betrachtete[3]. Er hat dieser Anschauung durch zwei markante Fälschungen Ausdruck verliehen, da er in c. 30 VII statt infra quintam generationem seiner Quelle (C. Confl. 922 c. 1) sextam änderte und vor allem in c. 10 VII einsetzte: filius et filia, quod est frater et soror, sit ipse truncus[4]. Diese germanische Zählung fand, offenbar unter B.s Befürwortung, ihren offiziellen Rückhalt in dem bald darauf erlassenen Kanon 11 der Synode von Seligenstadt.

---

[1] Die Absicht war, die Grenze der Verwandtschaft möglichst weit hinauszuschieben und das geschah auch „durch jene Zahl, welche überhaupt die Grenze der Verwandtschaft bezeichnete" (Scherer Eherecht 27); vgl. Freisen 382 und Bs. eigenes Diktum VII 9: Inde reor eum (Isidorum) fecisse (Ausdehnung bis zum 7. Grad), quod genealogiae seriem retexens quousque ordinem numerandi perducere posset, eo cognationem sanguinis servandam aestimavit. — Für 7 Grade sprechen bei B: VII 9, 11, 12 (Ben. Lev. III 432 init.; den zweiten Teil dieses Kanons, welcher von der weltlichen und kirchlichen Strafe und besonders von der Unterstützung durch die weltliche Gewalt handelt, hat er weggelassen), 13 (Ben. Lev. II 130), 14—16, 20. Das Verbot überhaupt behandeln: VII 2, 6, 9, 24 (Syn. Rom. 721 c. 11), XIX 5 int. 45.

[2] Vgl. Loening 555f., Freisen 411—418, Schnitzer 379f.; das Erbrecht der ripuarischen Franken, das den 5. Grad germ. Zählung als letzte Verwandtschaftsstufe bezeichnete, hat sicherlich auf B. eingewirkt (Lex Rib. 56, 3).

[3] So VII 10, 18 (Ben. Lev. I (166), 19 (Joh. Diac. Vita Greg. II 37, doch änderte B. am Schluss das tertia vel quarta in quarta vel quinta generatio, um seiner Theorie näher zu kommen), 28 (Paul. Sent. rec. IV 11, lex Rom. Visig. IV 11), 30 (C. Confl. 922 c. 1).

[4] Vgl. darüber eingehend Freisen 417.

Eine Heirat innerhalb der Blutsverwandschaft galt als Ehebruch und Inzest und die Beteiligten wurden für infam erklärt[1]. Unter Strafe der Exkommunikation mussten solche Verbindungen gelöst werden[2]. In Zweifelfällen wurden zum Erweise der Verwandtschaft oder Nichtverwandtschaft Zeugen vor den Bischof berufen, die eidlich ihre diesbezüglichen Aussagen zu machen hatten[3].

Wie sehr die Einschärfung der kirchlichen Vorschriften hinsichtlich der Unerlaubtheit der Ehen in der Blutsverwandtschaft gerade zu Bs. Zeit von nöten war, das sieht man an den Verhandlungen der Dortmunder Synode von 1005, auf der König Heinrich II. selbst mit äusserst scharfer Sprache den Misstand betonte, dass man nicht einmal den 3. und 4. Verwandtschaftsgrad als verboten erachte[4]. Selbst des Königs Vetter, Konrad von Austrasien, hatte sich mit einer Blutsverwandten des 4. Grades (nach kanonischer Zählung) verehelicht und die Hammersteinsche Eheangelegenheit spielte seit 1023 eine betrübliche Rolle[5].

Allein nicht bloss mit Blutsverwandten war die Ehe untersagt, sondern auch mit Verschwägerten; dabei galt der nämliche Grad als der letzte wie bei der Blutsverwandtschaft[6]. Aber auch die aussereheliche Geschlechtsvereinigung begründete das Schwägerschaftsverhältnis, doch umfasste dieses nach B. nur den ersten Grad[7]. Endlich kam noch zu alldem das Verbot der

---

[1] VII 3, 5 (Ben. Lev. III 433), 11 (Ben. Lev. add. IV 75; das quod si fecerint, separentur stammt von B.), 18, 27 (Reg. II 234, B. hat aber statt quae tua uxor fuit Folgendes: cum qua adulterium et incestum perpetrasti).

[2] VII 4 (Reg. II 186; der Schluss et si sanare noluerint, anathematizentur ist Bs. Zusatz).

[3] VII 21 (?), 25—27 (Reg. II 232—234).

[4] Vita Adalb. II c. 16 (SS. IV c. 663).

[5] Vgl. Freisen 393.

[6] XVII 1, 2 (Capp. Mart. c. 79), 3 (Capit. Verm. 753 c. 12), 4—7, 8 (Ep. Hrab. ad Herib. c. 23), 9, 10, 19, 20; XIX 5 intt. 45, 102—106, 108.

[7] XVII 13 (C. Trib. 895 c. 44), 14 (l. c. c. 43), 15 (C. Trib. in prot.), 16, 18, 21.

Ehe innerhalb der Grenzen der geistlichen Verwandtschaft, die auf grund der Taufe und Firmung zwischen Täufling oder Firmling, dem Spender des Sakraments, den Paten und Eltern des ersteren entstand[1]. Es waren somit weite Kreise, welche durch das Verbot der Verwandtschaftsehen aller Gattung gezogen wurden.

Eine besondere Berücksichtigung erheischen noch die Sklavenehen. Betreffs derselben stand die Zeit Bs. noch auf demselben Rechtsstandpunkt der Kirche, wie er sich bis zur Mitte des 9. Jahrhunderts herausgebildet hatte, da von hier ab kein diesbezügliches Gesetz mehr von ihr erlassen wurde[2]. Sklavenehen konnten darnach vollständige Legitimität in Anspruch nehmen und sie durften, im Gegensatz zu den Bestimmungen des deutschen Rechts, von den Herrn nicht getrennt werden[3]. Um so mehr galt dann als legitim die Ehe, bei der ein Freier die von ihm vorher freigelassene Sklavin heiratete[4]. Auch unebenbürtige Verbindungen, d. h. solche zwischen Freien und Unfreien, wurden von der Kirche als rechtmässig anerkannt, während darauf das deutsche Gesetz schwere Strafen gesetzt hatte[5]; die Möglichkeit der Trennung und die Gestattung der Wiederverheiratung war nur dann gegeben, wenn der freie Teil in der Voraussetzung der Freiheit des andern sich getäuscht hatte und ihn nicht loszukaufen vermochte[6]. Heirateten zwei Sklaven und wurde der eine Teil frei, so durfte deswegen die Ehe, eben weil sie legitim war, nicht gelöst werden[7].

---

[1] XVII 23, 24 (ep. Hrab. ad Herib. c. 20), 25, 26.

[2] Freisen 287.

[3] IX 19.

[4] IX 18 (Cod. Justin. de nupt. l. 26).

[5] IX 26 (Reg. II 118, doch steht bei B. der Zusatz: si autem servam eam scierat et collaudaverat, post ut legitimam habeat), 27 (Reg. app. III 46, ebenfalls mit einem Zusatz bei B.: quia omnes unum patrem habemus in coelis).

[6] IX 26.

[7] IX 19, 75. — Wegen der Kinder aus unebenbürtigen Ehen vgl. Bs. Hofrecht § 16, wonach sie bezüglich ihres Standes der

Wenn im Seitherigen die Umstände erörtert wurden, welche die Zulässigkeit einer Ehe unmöglich machten, so liegt noch die Frage nahe, ob es nicht Fälle gab, in denen auch bereits geschlossene Ehen getrennt wurden und eine Wiederverheiratung gestattet war. Im Gegensatz zur altkirchlichen Anschauung hatten die Synoden von Verberie und Kompiegne (753 bezw. 757) im fränkischen Reich unter Einfluss des deutschen Rechts einer weniger strengen Auffassung die Wege gebahnt, welche die Möglichkeit der Trennung einer legitimen Ehe und die Wiederverheiratung in nicht wenigen Fällen gestattete[1]. Zwar suchten die karolingischen Kapitularien und vor allem auch die beiden Sammlungen des Benedikt Levita und Pseudoisidor noch einmal durchgehends auf das Gebiet der strengkirchlichen Auffassung einzulenken[2]; allein die mildere Richtung hatte, namentlich begünstigt durch laxe Bussbücher, schon zu breiten Boden gewonnen. Bei Regino findet sich daher neben der strengen, als prinzipiell gedachten Stellungnahme auch die weniger rigorose, die allein den Verhältnissen in der Praxis zu entsprechen geeignet war; dem nämlichen Zwiespalt begegnet man auch noch bei Burchard.

Nachherige Erkrankung, Blendung oder Verstümmelung[3] oder der Eintritt in ein Kloster[4] war darnach keine Voraussetzung zur Trennung einer Ehe, auch nicht die Freilassung des einen Teils bei einer Sklavenehe[5] oder der Umstand länger dauernder Gefangenschaft des Gatten[6]. Ehebruch und Verfehlung mit der Stieftochter bedingte zwar die Ehetrennung, aber

---

ärgeren Hand folgten. Vgl. auch dazu das oben S. 34 über die Priesterkinder Gesagte.

[1] Vgl. Freisen 769—775 und 782—785; J. Fahrner, Geschichte der Ehescheidung im kanonischen Recht, Freiburg 1903, 75f.

[2] Freisen 793—795; Fahrner 83, 86f.

[3] IX 28 (Reg. II 129).

[4] IX 45 (Reg. II 109), 46 (Reg. II 124 = C. Verm. c. 21, nicht wie Fahrner 108[2] meint, indem er die falsche Zitation Bs. einfach nachschreibt, = C. Rem. c. 3; das similiter convertatur ist Bs. Zusatz), 47, 48. — Vgl. Ekkeh. Cas. c. 82—84 (298—302).

[5] IX 19.

[6] IX 55—58.

keineswegs die Erlaubnis zur Wiederverheiratung, auch nicht des unschuldigen Teils[1]; durchaus verboten war, was das deutsche Recht gestattete, die Tötung der ehebrecherischen Frau[2]. Wenn nun auch diese Bestimmungen der strengen Richtung das Wort reden, so stehen doch ihnen gegenüber ebenso zahlreiche Kanones der milderen Anschauung. Bei nachgewiesener Impotenz war die Trennung der Ehe und die Wiederverheiratung des gesunden Teils ohne weiteres gestattet; der Erweis derselben war möglichst bald nach der Verehelichung vor dem Bischof durch den Siebenhändereid oder die Kreuzprobe zu erbringen[3]. Es bildete also die Impotenz wohl einen Scheidungs-, nicht aber einen Ehehinderungsgrund[4]. Konnte ferner der Mann nachweisen, dass die Frau im Einverständnisse mit einem andern ihm nach dem Leben trachtete, so war ebenfalls Scheidung und Wiederverheiratung für ihn möglich[5]. Desgleichen war im Falle des Irrtums bezüglich des unfreien Standes des einen Eheteils sowie für den Fall, dass der Mann in eine andere Provinz musste und die Frau ihm nicht folgen wollte, eine Scheidung und Wiederverehelichung erlaubt[6]. Verging sich endlich ein verheirateter Mann mit seiner Stieftochter oder eine Frau mit ihrem Stiefsohn oder verfehlte sich der Mann bei Lebzeiten seiner Frau mit seiner Schwägerin oder die Frau mit dem Schwager, so erfolgte ebenso Trennung und Möglichkeit der Wiederverheiratung für den unschuldigen Teil[7] wie auch dann, wenn der Mann absichtlich mit seiner Frau geistliche Verwandtschaft durch Taufe des eigenen Kindes herbeigeführt hatte[8]. Bei diesen letztgenannten Fällen lag es zudem gar nicht im Belieben des unschuldigen

[1] IX 2, 15, 64, 72, XVII 9, XIX 5 intt. 35, 38; IX 64, 72.
[2] IX 73. — Vgl. hierzu Vita Adalb. Prag c. 19 (SS. IV 589, 36).
[3] IX 40—44.
[4] Freisen 335, Schnitzer 348.
[5] VI 41 (C. Verm. c. 5).
[6] IX 26, 54.
[7] XVII 10, 11 (C. Verm. cc. 10, 11), 17 (C. Comp. c. 11), 49, XIX 5 intt. 103—106.
[8] XVII 23—26, XIX 5 int. 110.

Teils, die Trennung der Ehe zu veranlassen, vielmehr musste dies, auch wenn derselbe nicht wollte, geschehen.

Es stehen sich also hier die gegenteiligsten Ansichten unvermittelt gegenüber. Dass aber das eine die Theorie, das andere die meistgeübte Praxis jener Zeit darstellte, ergibt sich mit Sicherheit aus dem Umstande, dass B. in seinen Korrektor, der doch dem praktischen Bedürfnisse diente, die Bestimmungen über Trennung und Wiederverheiratung aufnahm. Bei der Bedeutung, welche das Dekret für die Folgezeit gewann, ist sein diesbezüglicher Einfluss lange Jahre hindurch erkennbar gewesen[1].

Im scharfen Gegensatz zu solch milderen Ansichten über die Auflösung des Ehebandes stand die Anschauung über die zweite Ehe, d. h. über den Vollzug einer neuen Verbindung nach dem Tode des ersten Eheteils. Sie wurde von jeher als ein Makel am Christen empfunden und so kam es, dass, wie Bs. Dekret erweist, ein zum zweitenmal Verheirateter nicht mehr zum geistlichen Stande zugelassen wurde[2], dass ferner auf einen solchen Schritt Kirchenbusse gesetzt[3] und es Geistlichen untersagt war, dem Hochzeitsmahle derartiger Verbindungen anzuwohnen[4]. Eine dritte Ehe ward direkt als superflua bezeichnet[5]. Nicht aber, als ob solcherlei Ehen nicht für legitim erachtet worden wären; man fand nur eine Nachgiebigkeit gegenüber der sinnlichen Natur darin. Als Wartezeit einer Witwe galten im allgemeinen 30 Tage[6]; die Einsegnung der zweiten Ehe unterblieb[7]. Dass diese altkirchliche

---

[1] Vgl. dagegen Fahrner 109. — Formeln für die Ehescheidung siehe in MG. Formulae 145, 248.

[2] IX 21.

[3] IX 20—24; das genauere Bussmass ist nicht angegeben.

[4] II 133.

[5] IX 23. — Vgl. im allgemeinen Schnitzer 641 ff.

[6] VIII 42 (Ben. Lev. I 222 = C. Aquisgr. 818/9 III c. 21) bestimmt 30 Tage für die Wartezeit einer Witwe bis zur Einkleidung; C. Paris. 829 c. 44 dehnte diesen Kanon auch auf die Ehe aus. „Doch handelte es sich hier nicht so fast um eine gesetzliche Wartezeit, als darum, die Witwe vor Übereilung zu schützen“ (Freisen 659).

[7] VII 13 (Ben. Lev. II 130).

Missbilligung der zweiten Ehe aber im 11. Jahrhundert noch besondere Beachtung gefunden hätte, ist nicht anzunehmen; der Umstand, dass B. in seinen Korrektor die Sache gar nicht aufnahm, dürfte dafür sprechen[1]. Gratian schon kannte überhaupt keine Busse mehr für solche Fälle[2].

Im ganzen genommen erkennt man, dass in der kirchlichen Ehedisziplin des beginnenden 11. Jahrhunderts noch vielfach kirchliches und weltliches Recht, strenge Theorie und nachsichtige Praxis nebeneinander bestehen, ja dass der weltliche Rechtszustand die kirchlichen Anschauungen überwuchert; und letzteres liess die Kirche auch zu. „Sie hatte entfernt kein Interesse daran, die von altersher mit der Eheschliessung verbundenen Gebräuche, sei es juristischer, sei es sozialer Natur, zu beseitigen, vielmehr musste sie wünschen, dass gelegentlich der Eheschliessung nicht nur durch Ordnung der vermögensrechtlichen Beziehungen, sondern auch durch die hergebrachte öffentliche Feier der Hochzeit der Tatbestand einer vollgültigen Ehe nach jeder Richtung gesetzt und sichergestellt war“[3]. Niemand hat auch damals der Kirche die Befugnis abgesprochen, Ehevorschriften zu erlassen; ihre Machtsphäre wuchs vielmehr in dieser Hinsicht zusehends: die formlosen Ehen wurden unter Alexander III. (1159—1181) gänzlich verboten und nicht mehr als legitim angesehen[4]; Bs. Dekret bildet noch den Übergang von der Zeit, wo überhaupt keine Form kirchlich berücksichtigt wurde bis zu der, wo sie direkt gefordert ward. Die Verwandtschaftsgrade wurden seit Beginn des 12. Jahrhunderts gemeinkirchenrechtlich bis zum 7. Grad kanonischer Berechnung ausgedehnt[5], während in Bs. Tagen der Kampf zwischen germanischer und

---

[1] Vita Meinw. c. 132 (SS. XI 132, 50) berichtet, Bischof Meinwerc hätte seine Mutter nach dem Tode seines Vaters veranlassen wollen, eine zweite Heirat auszuschlagen, ut fructum continentiae assequeretur; wegen Nichtbefolgung dieses Rates kam dann über die Frau viel Unglück.

[2] Freisen 671, Schnitzer 643.

[3] Scherer 10.

[4] Freisen 149f.; Schnitzer 156.

[5] Freisen 393; Schnitzer 386.

römischer Komputation noch nicht ausgekämpft war. Die Schwägerschaft erstreckte sich bereits zu Gratians Zeit auch auf die affinitas secundi et tertii generis[1], während hiervon bei B. noch keine Andeutung zu finden ist. Desgleichen hat auch bei Gratian bezüglich der Ehescheidung die strenge Richtung bereits den vollständigen Sieg errungen. Solche Mehrforderungen fanden ihren Grund und ihre Stütze in der Ausbreitung der kirchlichen Macht überhaupt; mit dem Sinken derselben musste auch hierin eine ausgedehnte Einschränkung statthaben.

III. Abschnitt.

Die kirchlich-kultlichen Verhältnisse.

1. Kapitel.

Kultbestrebungen im allgemeinen.

Mit Gregors d. Gr. umfassender liturgischer Tätigkeit, welche besonders in seinem Sakramentar ihren Ausdruck fand, waren die Kultformen in Rom bereits zu einer gewissen Vollendung und im wesentlichen zum Abschluss bis weit hinein in das Mittelalter gelangt[2]. Was später hierin an Umformung und Weiterbildung geleistet wurde, bedeutete keinen wesentlichen Fortschritt. Für die Kirchen ausserhalb Roms galt es nun, ihre mehr oder minder von dessen Ritus entfernten kirchlichen Gebräuche nach und nach diesem anzupassen. Solche Einheitsbestrebungen förderte am mächtigsten für das fränkische Reich das karolingische Zeitalter und besonders dessen bedeutendster Vertreter Karl d. Gr., geleitet von Alkuin[3]. Daher war denn

---

[1] Freisen 448; Schnitzer 401.

[2] Vgl. J. B. Lüft, Liturgik I (Mainz 1844) 162—164; V. Thalhofer, Handbuch der Liturgik I (Freiburg 1883), 340.

[3] Vgl. Lüft 166—168; eingehend bespricht diese Reformen: C. Krieg, Die liturgischen Bestrebungen im karolingischen Zeitalter, Freiburg 1888.

„bereits im ersten Viertel des 9. Jahrhunderts die Umbildung bezw. Ersetzung der Liturgie und der Sondergestalten ein und derselben Liturgie im Abendland mit Ausnahme der spanischen Kirche vollzogen, wenigstens der Theorie nach. Die Durchführung der diesbezüglichen Beschlüsse war nun Sache der Bischöfe, während gleichzeitig die Arbeit der Liturgiker das so Geschaffene geistig zu erfassen begann“[1]. Das Erbe der karolingischen und nachkarolingischen Zeit bezüglich der Mitwirkung bei der Uniformierung des Kultus übernahmen die sächsischen Könige und sie zeigten Verständnis und guten Willen für liturgische Forderungen[2]. Nicht aber, als ob diese Einheitsbestrebungen auf alle Kleinigkeiten schon sich erstreckt hätten. „Die Liturgie war vielmehr nur im grossen ganzen römisch“; daneben bestanden aber in Messbuch, Brevier und Rituale gar mannigfache Eigentümlichkeiten fort und „die Bischöfe übten ein ausgedehntes liturgisches Recht“[3].

Dieser Stand der Kultbestrebungen ergibt sich auch aus Bs. Dekret. Der römische Ritus bietet nach ihm die massgebende Norm in liturgischen Dingen; Neueinführungen ohne oder gegen Rom sollten vermieden werden[4]. Andererseits aber weist er wieder ausdrücklich darauf hin, dass kirchliche Gebräuche, auch wenn sie in der Schrift nicht nachzuweisen sind, wohl zu beachten und dass althergebrachte liturgische Gewohnheiten beizubehalten seien, wofern sie nur nicht gegen den Glauben verstiessen[5]. Dass gerade eine

[1] Krieg 14.

[2] Heinrich II. hatte bei seiner Krönungsmesse in Rom das Kredo nicht singen hören. Auf sein Befremden ward ihm zur Antwort, dass die römische Kirche des Glaubensbekenntnisses nicht bedürfte, da sie niemals vom wahren Glauben abgefallen. Trotzdem bat sich Heinrich als Krönungsgeschenk vom Papste die Verordnung aus, dass auch in Rom künftig das Kredo gesungen werde (Bern. de quibusdam rebus ad miss. off. pertin. c. 2, Migne PL. 142, 1060f.).

[3] Thalhofer I 342; S. Bäumer, Brevier 290f.

[4] XIII 6 (Reg. I 279); sehr bezeichnend sagt hier B. statt sicut legendo reperimus: s. in ecclesia Romana constitutum reperimus. III 125 vgl. III 66.

[5] III 126, 127; 124 (Ep. Greg. M. ad epp. Numid. scr. an. 591).

solche Nachgiebigkeit gegenüber den einheimischen Gebräuchen doch wieder eine grosse Zerrissenheit im Kultus zeitigte, beweist das Wort Aribos in seiner einleitenden Rede zur Synode von Seligenstadt. Es soll, sagt er, darüber beraten werden, wie unter dem gemeinsamen Beirat und Beschluss der Bischöfe der vielfache Widerspruch im heiligen Dienste und in den synodalen Anordnungen gehoben und die Ungleichheit der Einzelgebräuche in annehmbaren Einklang gebracht werden könnte[1]. Und die Tätigkeit dieses Konzils in bezug auf die Kultsachen war auch einschneidender Art.

Zu dieser Zeit aber lag in Rom selbst der schwere Alp schlimmer kirchlicher, politischer und sozialer Zustände lähmend über den religiösen Bestrebungen und „so befanden sich die herrlichsten Basiliken in einer traurigen Lage ritueller Vernachlässigung“[2]. Und sie dauerte zum grossen Teil an, bis Gregor VII., der wie in kirchenpolitischen, so auch in kirchenreligiösen Dingen mit starker Hand und unerschütterlicher Willenskraft eingriff und seine Pläne durchsetzte. Er war es auch, der über die deutschen liturgischen Bestrebungen und Einmischungen das Urteil fällte, der Ritus sei verdorben zumeist von der Zeit an, wo den Deutschen die Herrschaft über unsere Kirche zugestanden wurde[3].

2. Kapitel.

Die Kultzeiten.

Das fortwährende Streben der Christenheit, Gott den Herrn und seine Heiligen zu verherrlichen und zu verehren, das Bedürfnis des Einzelnen wie der Gesamt-

---

[1] Quatenus cum communi fratrum consilio atque consultu multimoda divinorum officiorum atque synodalium legum componeretur dissensio, atque disparilitas nostrarum singularium consuetudinum honesta consensione redigeretur in unum (Mansi XIX 396).

[2] Bäumer 308f.

[3] Maxime a tempore, quo Teutonicis concessum est regimen nostrae ecclesiae (c. 15 D. 5; vgl. Bäumer 312[1]).

heit, die Geheimnisse des Herrn zu betrachten und an dem Beispiel der Heiligen sich zu erbauen hatte mit der Zeit ein immer reicher sich gestaltendes System von Festen innerhalb eines Jahres erstehen lassen, das sogenannte Kirchenjahr. Zu Beginn des 11. Jahrhunderts findet sich dasselbe, wie B. zeigt, bereits mit einem sehr reichhaltigen Programm.

Ausser den gewöhnlichen Sonntagen wurden als besondere Feste gefeiert: Weihnachten, Stephanus, Johannes d. E., Unschuldige Kinder, Oktav von Weihnachten, Erscheinung des Herrn, Reinigung Mariä [1], Ostern samt der Osterwoche, Himmelfahrt Christi, die Pfingsttage, Johannes der Täufer, die Feste der 12 Apostel [2]), besonders das der hll. Apostel Petrus und Paulus, dann Laurentius, Mariä Aufnahme in den Himmel, Mariä Geburt, Dedicatio Basilicae s. Michaelis, Kirchweihfest, Allerheiligen [3] und Martinus. Alle diese Festtage mussten von sämtlichen Gläubigen gefeiert werden und zwar in gleicher Weise wie die Sonntage. Bezüglich der übrigen Feste des Jahres, d. h. der Gedächtnistage der Märtyrer und Bekenner, die schon sehr zahlreich waren, überliess man es dem guten Willen der Gläubigen, dieselben mit der Kirche zu feiern [4].

---

[1] Mariä Verkündigung fehlt; aufgeführt findet es sich aber bereits für das Abendland in einer Festordnung der Diözese Reims aus dem Anfang des 7. Jahrhunderts und bezeugt wird seine Feier in Rom schon durch Papst Sergius I. (687—701); vgl. Knöpfler KG³. 214f. Für Deutschland verzeichnet es weder die Synode von Mainz 813, die in c. 36 die damaligen Feste aufführt, noch Haito von Basel, der in seinen Kapiteln c. 8 dasselbe tut (geschrieben ca. 814, MG. Capitul. I, 362) noch Regino (I 388). Da es jedoch seit dem 12. Jahrhundert in der Trierer Diözese als Datum des Jahresanfangs aufkommt (H. Grotefend, Zeitrechnung des deutschen MA. I [Hannover 1891], 7f.), so muss es vorher in Deutschland Eingang gefunden haben. Vgl. im allgemeinen: H. Kellner, Heortologie, Freiburg 1901, 146—148.

[2] Die Synode von Erfurt 932 c. 1 verordnete in Deutschland erstmals die Feier aller Aposteltage summa veneratione.

[3] Das Fest Allerseelen 998 durch Odilo v. Clugny oder nach Sackur erst ca. 1030 eingeführt, fehlt noch bei B.; vgl. über die Entstehung: E. Sackur, Die Cluniacenser, II 475f.

[4] II 77, XIX 9 und 10 (?). B. schöpfte für II 77 aus Capp. Hait. c. 8, hat aber die seit der Entstehung seiner Quelle neueingeführten Feste ergänzt, nämlich Mariä Geburt, Laurentius,

Eigens verleiht B. dem damals von seiten Roms noch nicht angetasteten Recht der Bischöfe Ausdruck, für die Grenzen ihrer Diözese ausser den allgemein gebotenen Festtagen noch besondere mit derselben Verpflichtung zur Feier anzuordnen[1], eine Befugnis, die in der Folge eine immer grössere Häufung der verschiedensten Festtage und eine immer grössere Ungleichheit zwischen den einzelnen Diözesen in diesem Punkte herbeiführte, bis erst vom 17. Jahrhundert ab eine allmähliche Verminderung derselben eintrat[2].

Die Art und Weise der sonntäglichen Feier selbst und demnach auch der der Festtage vollzog sich dermassen, dass zunächst schon am Vorabend die Teilnahme an der Vesper in der Kirche geboten war; hierzu, wie zu allen kirchlichen Tagzeiten wurde mit der Glocke ein Zeichen gegeben. Desgleichen sollte das Volk dem Frühgottesdienst, den nocturnae vigiliae, anwohnen, um 9 Uhr dem Hauptgottesdienste und nachmittags wieder der Vesper[3]. Besonders nachdrücklich ward das Verbot der knechtlichen und weiblichen Arbeiten während der Festtagszeit, d. i. von Vorabend zu Vorabend, eingeschärft. Es sollte kein Markt stattfinden, kein Gericht gehalten und auch nicht der Jagd

---

Allerheiligen und Martinus, welch letzterer Tag zwar auch bei Haito steht, aber als nichtverpflichtender Feiertag. Bei Pfingsten sagt Haito: sabbatum sanctum Pentecosten, B. aber: dies Pentecostes. Die Synode von Ingelheim 948 c. 6 ordnete 4 Tage zur Feier an Pfingsten an, Berno v. Reichenau berichtet, zu seiner Zeit († 1048) sei in Gallien ein grosser Streit darum gewesen, ob man Pfingsten auch mit einer Oktav feiern soll; manche wollten eine 7tägige Feier wegen der 7 Gaben des hl. Geistes (Bern. lib. de quib. reb., Migne PL. 142, 1061 f.). B. fasst unter den dies P. offenbar 4 Tage, wie sich auch aus XIX 9 ergibt. Erst die Konstanzer Synode von 1094 bestimmte 3 Tage. Vgl. Kellner 75.

[1] II 77 hat B. den Zusatz: et illae festivitates, quas singuli episcopi in suis episcopiis cum populo collaudaverint.

[2] Der Kanon Bs. II 77 ist mit dem vorhin erwähnten Zusatz ins Dekret Gratians übergegangen (c. 1 D. 3 De cons.; Kellner 16[4] meint, er stamme aus einer Synode von Lyon, wohl wegen der falschen Zitation Bs.); vgl. auch die diesbezügliche, für die Folgezeit wichtige Dekretale Gregors IX: c. 5 X de fer. II 9. Vgl. Kellner 14—17.

[3] II 54 (Capp. Theod. cc. 45, 46), 239, 81 (C. Mog. 813 c. 37; doch hat B. den Zusatz a vespera in vesperam) 84.

gehuldigt werden[1]. Mit Wagen zu fahren war nur in vier Fällen gestattet, einmal zu Kriegszwecken, dann zur notwendigen Herbeischaffung von Lebensmitteln, bei Eilbotendiensten und endlich bei Begräbnissen[2].

Besondere religiöse Übungen waren von den Gläubigen auch gefordert an den Fasttagen. Während des Kirchenjahres gab es drei grössere Fastenzeiten, nämlich vor Ostern, Johannes d. Täufer und Weihnachten[3]. Von ihnen nahm die erste, die Quadragesimalzeit, den Hauptrang ein. Sie begann mit Aschermittwoch und dauerte abgezählte 40 Tage; ihre Begründung fand sie einerseits in dem seinerzeitigen vierzigtägigen Fasten des Herrn und andrerseits in der Auslegung als geistlichen Jahreszehent Gott gegenüber, welch letztere Anschauung B. eingehend rechnerisch nachweist[4]. Welche Bedeutung der Aschermittwoch und der Gründonnerstag für die öffentlichen Büsser hatte, ist bereits oben gesagt worden[5]. Weniger wichtig als die Osterfasten waren die Johannes- und Weihnachtsfasten. Während sie früher auch je 40 Tage umfassten, waren jetzt nur mehr je 7 Tage vorgeschrieben, eine Verordnung, die freilich auch nicht überall in Deutschland beachtet wurde; das Konzil von Seligenstadt (c. 1) wollte sie je über 14 Tage ausgedehnt wissen[6].

---

[1] II 81, 84–86; als knechtliche Arbeiten sind aufgeführt: Arbeiten auf Feld und Wiese, in Weinbergen, Wäldern, Gärten und Steinbrüchen, sowie bei Bauten. Als weibliche Arbeiten: Weben, Nähen, Flicken, Wollezupfen, Leinschlagen, Waschen, Hammelscheren.

[2] II 83.

[3] XIX 20 (Reg. II 449, doch ergänzte ihn B. durch genauere Umgrenzung der von Regino nur allgemein genannten drei Fastenzeiten), 155 (Reg. I 338).

[4] XIII 1 (Capp. Theod. c. 37).

[5] S. oben S. 138f.; der schon lange vorher in Deutschland übliche Beginn der Fasten mit Aschermittwoch wurde durch Urban II. auf dem Konzil von Benevent 1094 c. 4 zum allgemeinen Gesetz erhoben.

[6] XIII 21, IX 4 (dieser Kanon redet von 3 Wochen). — Wenn Büsser 3 Quadragesen als Busse aufbekamen, dann hatten sie dieselben ganz im Sinne der älteren Dreifastenordnung durchzumachen (XIX 5 int. 1). — Ben. Lev. II 187 zitiert bereits die dreimaligen,

Ausser diesen grösseren Fasten gab es noch die Vigilfasten, unmittelbar vor einer Reihe von Heiligen- und Herrnfesten, die zwar Bs. Dekret nicht speziell aufführt[1], die sich aber in den Beschlüssen des Seligenstädter Konzils (c. 1) genauer finden. Darnach gehört zu diesen Festen: Epiphanie, die Apostelfeste, Himmelfahrt Mariä, Laurentius, Allerheiligen. Sodann wurde auf strenge Einhaltung der Quatemberfasten gedrungen. Nach B. fielen dieselben in die erste Woche des März, in die zweite des Juni, in die dritte des September und in die vierte des Dezember[2]. Allein bereits das Konzil von Seligenstadt hat sich offenbar wegen des Umstandes, dass Quatember im März auch in dieselbe Woche wie der Anfang der Quadrages fallen konnte, veranlasst gesehen, in der genaueren Zeitbestimmung für die Quatemberfasten eine neue Vorschrift zu erlassen, ein Zeichen, dass damals diese Frage noch keine endgültige Regelung gefunden und der seitherige Modus, wie ihn noch Bs. Dekret zeigt, als unpraktisch sich erwies. Es sollte nun, wenn der 1. März auf die Wochentage vor Mittwoch oder auf diesen selbst fiel, noch in derselben Woche gefastet werden, wo nicht, so sollte man das Fasten für die folgende Woche verschieben[3]. Allein diese partikuläre Anordnung fand

40tägigen Fasten. Dieser Umfang der legitimen Fasttage wurde offenbar mit der Zeit hart empfunden und so findet sich denn später von Abt Johannes von Gorze († 974) berichtet: regulam tolerabiliorem assumpsit (für sein Kloster), ut duas tantum quadragesimas in anno perageret, unam ante Nativitatem, alteram ante Pascha (Vita Joh. Gorz. c. 93; SS. IV 363, 28). Auch anderwärts wurden die Fastenzeiten, d. h. genauer die vor Weihnachten und Johannes, zugeschnitten, aber nicht überall in gleichmässiger Weise. Vgl. Kellner 64f., 107—109. 141. — Interessant für die ganze Sachlage ist, dass B. bei Kanon XIII 1, wo er aus Capp. Theod. c. 37 schöpft, dessen Bemerkung weggelassen, „zu andern Zeiten stünde das Fasten frei, nur in der Quadrages sei jeder dazu verpflichtet"; der Kreis der Pflichtfasten hatte sich eben erweitert.

[1] XIII 16 (Reg. I 282), XIX 5 int. 73.

[2] XIII 2 (C. Mog. 813 c. 34); bis zum 4. Jahrhundert waren es in Rom bloss drei solcher Zeiten; dann kamen in Anlehnung an die vier Jahreszeiten die Quatemberzeiten auf. In Deutschland wurden sie erst durch Bonifatius eingeführt. Vgl. G. Morin, L'origine des quatretemps, Revue bénéd. 1897, 336 ss.

[3] C. Selig. c. 2.

später in den Augen Gregors VII. kein Gefallen und so bestimmte er für immer, dass die Märzquatemberzeit in die erste Fastenwoche und die zweite in die Pfingstwoche zu verlegen sei[1]. Endlich sind als Fasttage noch zu erwähnen die Litaniae maiores am 25. April und die 3 Rogationstage vor Christi Himmelfahrt[2].

Abgesehen von diesen regelmässigen Fasten während des Jahres konnten aber aus besonderem Anlasse auch eigene Fasttage angeordnet werden, so bei Pest, Hungersnot und Wetterschlag. Hatte aber in der karolingischen und nachkarolingischen Zeit hierzu nicht bloss der Bischof, sondern mehr noch der König das Recht und die Pflicht, derlei Anordnungen zu treffen, so ist jetzt ersterer allein hierzu berechtigt; die kirchlichen Regenten fühlten sich in religiösen Dingen nicht mehr neben oder unter, sondern über dem König[3].

In den grösseren Fastenzeiten waren sämtliche Wochentage Fasttage mit Ausnahme der Sonntage, an denen das Fasten nachdrücklichst verboten war[4]. Der Umstand, dass letzteres Verbot gerade durch B. wieder-

---

[1] Dies geschah auf der Ostersynode von 1078, wo sich Gregor über den Beschluss von Seligenstadt äusserte: nova consuetudo, nulla fulta autoritate. S. S. Loewenfeld, Ein Aktenstück aus der Ostersynode von 1078, im Neuen Archiv XIV (1889) 620. Vgl. im allgemeinen Kellner 123—127. Auch Vita Meinw. c. 179 (SS. XI 147, 38) spricht sich über den Kanon von Seligenstadt aus: In dispositione ieiunii quatuor temporum, salva auctoritate, non bene erat considerata (sc. synodus).

[2] XIII 6 und 7. — Erstere entstammen dem 4. oder 5. Jahrhundert und haben im fränkischen Reich wahrscheinlich seit Bonifaz Eingang gefunden; die Synode von Aachen 836 (I 10) legte die Feier eigens nahe und befahl, sie nach römischer Sitte am 25. April zu begehen. Die Bittage wurden um 470 vom hl. Mamertus von Vienne eingeführt und die Synode von Orleans 511 c. 27 schrieb sie für das fränkische Reich vor. In Rom wurden sie erst unter Leo III. eingeführt (795—816). Vgl. Kellner 128f.

[3] XIII 18. — Bezeichnenderweise lässt B. in II 77 (= Capp. Hait. c. 8) nach indictum ieiunium aus: quando a palatio vel a domo (zu ergänzen ist hier episcopi, nicht wie D'Achery meint: = a domno i. e. apostolico, vgl. Capit. I 363e) fuerat denunciatum; auch sonst kennt B. nur von der Kirche angesagte Fasten: I 94 int. 48; XIII 4; XIX 5 int. 70.

[4] XIII 1, 22 (Coll. Hib. XII 9 nach Fournier).

holt hervorgehoben wird[1], mag zu dem Schluss berechtigen, dass man zu seinen Zeiten sich darüber hinwegsetzte, und zwar aus abergläubischen Gründen[2]. In den Quatemberwochen traf das Fasten am Mittwoch, Freitag und Samstag[3].

Wie an Sonn- und Festtagen, so durfte auch an den Fasttagen kein Gericht gehalten werden, dagegen waren Arbeiten jeder Art gestattet[4]. Kranke und Kinder waren des Fastengebotes enthoben[5]; die Eheleute mussten enthaltsam sein[6]. Um die Gläubigen nicht auf die Zeiten und Tage des Fastens vergessen zu lassen, wurden letztere an den Sonntagen nach der Predigt von den Geistlichen jeweils verkündigt[7].

3. Kapitel.

Kultstätten und liturgische Gegenstände.

Als Kultstätten kamen in erster Linie die Kirchen in Betracht, deren es öffentliche und private gab; letztere waren sicherlich der Zahl nach die mehreren und der Ausstattung nach nicht selten die hervorragenderen[8]. Daneben gab es noch Feldkapellen[9] und insbesondere Privatoratorien in den Häusern der Reichen. Letztere müssen ein wahres Zeitübel gewesen sein, da sich B. in nicht wenigen Kanones gegen sie wendet[10]. In der Tat brachte ja auch das Oratorien-

[1] XIII 1, 19, 20 (Capp. Mart. Brac. c. 57), XIX 5 int. 72. — Der Grund hiefür war ein mystischer: Der Tag, der an die Auferstehung erinnerte, sollte ein Freudentag sein (Thalhofer II [1890] 539).

[2] XIII 27.

[3] XIII 2.

[4] XIII 13 (Capp. Theod. c. 42), 21.

[5] XIII 9.

[6] XIII 14 (Capp. Theod. c. 43), XIX 75.

[7] II 78, XIII 16.

[8] Vgl. oben S. 43 f.

[9] III 54.

[10] III 56 (C. Mog. 888 c. 9), 57—61, 86, 88. — Charakteristisch für die Stellungnahme Bs. zu der Feier des Sonntagsgottesdienstes in den Oratorien ist II 54 (Capp. Theod. cc. 45, 46); statt: et sacer-

wesen gerade hinsichtlich des sonntäglichen Gottesdienstes viele Misshelligkeiten mit sich, da natürlich jeder in seiner Hauskapelle der Pflicht des Kirchenbesuchs genügen zu können glaubte; hiergegen musste notwendigerweise eingeschritten werden. Zwar blieb es jedem unbenommen, zur Verrichtung seiner Hausandacht ein Oratorium sich zu schaffen[1]; allein er sollte dort keinen Altar anbringen und keinen Gottesdienst halten lassen[2]. Nur für den einen Fall war die Errichtung eines Altars dort gestattet, wenn in der Nähe ein Kleriker einer Pfarrei wohnte, der hierher kommen und regelmässig „bei den heiligen Gebeinen" psallieren konnte; von einem eigentlichen Gottesdienst ist aber dabei keine Rede[3].

Über die bauliche Anlage der Kirchen erfährt man aus B. nicht viel. Dass die schärfere Trennung zwischen Laien und Klerus in der Kirche eine Absperrung des Raumes für letzteren durch die Cancelli zur Folge hatte, ist schon oben hervorgehoben worden[4]. An den Mauern der Kirche befanden sich verschiedene Anbauten (exedrae, Sakristeien u. ä.)[5]; um die Kirche herum dehnte sich das Atrium, der Kirchhof, aus, der die gewöhnliche Begräbnisstätte bildete[6]. Weder an der Kirche selbst noch im Atrium derselben durften sich Gebäude befinden, die weltlichen Zwecken dienten;

---

dotes per oratoria nequaquam missas nisi tam caute ante secundam horam celebrent, ut populus a publicis solemnitatibus non abstrahatur setzt er einfach: ut sacerdotes missas hora tertia celebrent, ut populus a publicis solemnitatibus non abstrahatur. Vgl. auch Anm. 3.

[1] III 86.

[2] III 86; den Kanon hat B. wohl nach Ben. Lev. II 102 formuliert, jedoch gerade den Satz weggelassen, der die Zelebration in den Oratorien erlaubt, wofern der Bischof dies zugibt. B. wollte also jede Konnivenz gegen die Reichen hier abgeschnitten wissen.

[3] III 88 (C. Epaon. 517 c. 25; doch hat B. auch hier geändert, indem er die zweite Hälfte des Kanons fortliess, welche die Anstellung eines eigenen Klerikers für die Kapelle bei genügender Dotierung gestattet).

[4] S. S. 41. — Die cancelli erwähnt Ekkeh. Cas. c. 59 (S. 220).

[5] III 159.

[6] XIX 5 int. 186.

nur die Wohnung der Geistlichen war hier geduldet[1]. Da diese Vorschrift nicht überall befolgt wurde, verordnete die Synode von Seligenstadt direkt, dass solche Laiengebäude abgebrochen werden sollten[2]. Bei jedem Kirchenneubau musste der Bischof zu Rate gezogen werden[3]; er bestimmte den Umfang des Bauplatzes durch Festsetzung der Grenzen des Atriums und pflanzte dann in offizieller Weise ein Kreuz an der Stelle auf, wo der Altar zu stehen kam; es war dies nichts anderes als die rituelle Grundsteinlegung[4].

Die Ausstattung der Kirchen richtete sich jedenfalls nach den Verhältnissen: die Stadtkirchen waren im allgemeinen grösser und schöner als die Landkirchen. Bezüglich der Frage der Innendekoration klingen bei B. noch die Kämpfe der Bilderstürmerei oder genauer die Streitigkeiten aus Karls d. Gr. Tagen nach[5], indem sich auch noch zu seinen Zeiten Stimmen für und gegen die Anbringung bildlichen Schmuckes erhoben. Deshalb setzte er zwei Kanones in sein Dekret, von denen der eine besagt, Bilder seien nicht gerade notwendig, der andere, sie seien in Hinsicht auf praktische und erbauliche Zwecke zu empfehlen[6]. Sicherlich war B. selbst kein Gegner von Bildern und Wandgemälden, denn sein Sinn für Kunst ist in der Geschichte der kirchlichen Bauten ebenso bekannt wie seine reiche Bautätigkeit[7].

---

[1] II 107.

[2] C. Selig. c. 12.

[3] III 7, 56.

[4] III 6 (aus Ben. Lev. I 382, doch hat B. den Satz et atrium designet im Interesse des Bischofs resp. der Kirche selbst zugesetzt). — Thietm. VIII 13 (S. 200) ist erzählt, Thietmar hätte die ersten Steine zum Bau des Domes zu Merseburg in Kreuzform gelegt.

[5] Vgl. darüber bei Fr. X. Kraus, Geschichte der kirchlichen Kunst, I (Freiburg 1897) 2—4; Knöpfler KG.[3] 283f.

[6] III 35 (C. Elib. c. 36) und 36 (Ep. Greg. M. ad Massil. [599]).

[7] Vgl. Vita Burch. c. 15 (SS. IV 840, 5), wo der Neubau des Domes zu Worms durch B. berichtet wird; er hatte darin die Kapitäle und viereckigen Steinpfeiler vergolden und die ganze Kirche mit dem verschiedensten Zierat ausschmücken lassen. — Direkt erwähnt Gemälde in der Kirche Vita Bernw. c. 8 (SS. IV 761, 42): Exquisita ac lucida pictura tam parietes quam laquearia

Den wichtigsten Teil der Kircheneinrichtung bildete der Altar, da ohne solchen kein Gottesdienst gehalten werden durfte[1]. Er musste aus Stein bestehen und vom zuständigen Bischof oder einem Stellvertreter desselben mit Chrisma gesalbt und konsekriert sein[2]. In grösseren Kirchen befand sich nicht bloss ein Altar, sondern deren mehrere[3]. In dem Altartisch (mensa) mussten Reliquien eingeschlossen sein, wofern nicht gleich ganze Körper von Heiligen unter der Mensa eingesargt lagen[4].

Ohne Altartisch mit Reliquien durfte die heilige Messe nicht gefeiert werden; auf Reisen bedienten sich die Geistlichen deshalb einer tragbaren Altarmensa[5]. Dass die Reliquien in den Altären als integrierender Bestandteil betrachtet wurden, bezeugt das Recht des Bischofs, die Schliessung einer Kirche dadurch zu veranlassen, dass er einfach die Reliquien aus denselben fortnahm[6]. Auf die Altäre durfte nichts gestellt werden als Behältnisse mit Reliquien und das Evangelienbuch[7]. Von weiteren Einrichtungsgegenständen der Kirchen erwähnt B. nur noch den Taufbrunnen, der aus Stein bestehen oder den wenigstens ein passendes

---

(Plafond) exornabat. — Über die Bautätigkeit Bs. siehe eingehend Boos RhSt. I 266—275.

[1] III 56, 59—61.

[2] III 10, 17 (Ben. Lev. II 202, doch finden sich bei B. die Zusätze: vel eius permissu und nec dedicationem fingat nisi sit; quod si fecerit, si clericus est, degradetur, si laicus, anathematizetur), 25, 59.

[3] III 10. — Im neuerbautem Dom zu Bamberg (1012) werden 8 Altäre erwähnt (Jaffé Mon. Bamb. 479—481).

[4] III 54, 97, 225. — Man vergleiche hierzu den Bericht über die Einweihung des Domes zu Bamberg 1012, woselbst von ausserordentlich zahlreichen Reliquien die Rede ist, welche in die 8 Altäre eingelegt wurden (l. c.).

[5] III 56—60; 61. — Ein Trag- und Reisealtar wird erwähnt in Ekkeh. Cas. c. 9 (S. 35).

[6] III 40, 41, 42 (C. Cabill. 813 c. 26).

[7] III 97 (Reg. I 60 = Pastoralinstr. Leos IV., Migne PL. 115, 678). — Hier sind offenbar exponierte Reliquien gemeint; die Exposition von Reliquien findet sich zuerst bei Gregors v. Tours († ca. 593), Mirac. II 34 (A. Schmid u. d. W. Altar in Kraus, Realenzyklopädie I [1882] 39).

Gefäss ersetzen sollte; letzteres durfte nie ausserhalb der Kirche aufgestellt werden[1].

Wie für die Altäre speziell, so war auch für die Kirchen im ganzen die Konsekration vorgeschrieben, die aber ausschliesslich von den Bischöfen vollzogen wurde[2]; sie sollte nur in Verbindung mit der Feier der hl. Messe vor sich gehen[3]. Nach der Kirchenkonsekration wurde durch den Bischof auch noch der Kirchhof mit Weihwasser benediziert[4]. Bezüglich der Entweihung (exsecratio) der Kirchen bestimmt das Dekret, dass sie erfolge durch Dislozierung des Altars (Hauptaltars); falls nur die Wände eine Änderung erfuhren, brauchte nur der Exorzismus mit Salz angewendet zu werden[5]. Wegen Mord, Ehebruch und Begräbnis eines Heiden in der Kirche wurde dieselbe ebenfalls entweiht (pollutio) und musste dann neuerdings konsekriert werden (reconciliatio)[6]. Holzteile von abgebrochenen Kirchen waren entweder zu Kirchenneubauten zu verwenden oder zu verbrennen[7].

Von den liturgischen Gegenständen kamen naturgemäss Kelch und Patene vor allem in Betracht. Beide sollten womöglich aus Gold oder Silber sein und nur im Notfalle, bei Armut einer Kirche aus Zinn be-

---

[1] IV 13 (Reg. I 274). — Die Kanzel bildete damals noch der Ambo, der in den Raum der Cancelli architektonisch eingegliedert war und erst im späteren Mittelalter in das Schiff der Kirche verlegt wurde. — Fixe Beichtstühle gab es damals noch nicht; der Priester sass bei Abnahme der Beicht lediglich auf einem Sedile (vgl. Thalhofer I 810, 819).

[2] III 37, 56—59.

[3] III 27. — Doch berichtet Thietm. (VIII 25, S. 208), Bischof Eid von Meissen hätte gern Kirchen eingeweiht, aber dann häufig ohne Messe.

[4] III 6 (Ben. Lev. I 382; der ganze Satz et postquam consecrata fuerit, atrium eiusdem ecclesiae sancta aqua conspergat ist Bs. Zusatz). — Dass bei den Einweihungen der Kirchen, vorab bei Stadt- und Domkirchen, oft grosser Prunk entfaltet wurde und namentlich der König und sonstige Fürstlichkeiten daran teilnahmen, darüber siehe bei Sass a. a. O. 5. Zu seinen Belegen dürfte noch Vita Burch. c. 14 (SS. IV 839, 8) zu reihen sein.

[5] III 11 (?).

[6] III 12 (?), 13 (?), 14 (Poenit. Theod. II 1 § 4, 5), 38 (Ben. Lev. I 111).

[7] III 39 (Poenit. Theod. II 1 § 3).

stehen. Kupfer und Messing waren verbotene Metalle, „da die Weinsäure (virtus vini) Grünspan veranlasst und Erbrechen bewirkt“. Holz oder Glas als Material war ebensowenig gestattet[1]. Das Korporale war in jener Zeit noch ein Tuch aus weissem Leinen, das auf dem Altar ausgebreitet und (von hinten her) über Kelch und Opfergaben gedeckt wurde[2]; die Palla, die sich einige Zeit danach hiervon schied, erwähnt daher B. noch nicht, ebensowenig das Velum[3]. Kelch, Patene und Korporale durften ausserhalb der hl. Messe nicht auf dem Altare bleiben, sondern sollten unter Verschluss aufbewahrt werden, wobei das letztere in das Messbuch zu stecken erlaubt war[4].

Auf dem Altare befanden sich drei weisse Leinentücher (pallia, pallae, lintea, linteamina), mit dem Korporale vier[5]. Bei einem etwaigen Verschütten des hl. Blutes durch den Priester musste er um so grössere Busse tun, je mehr Tücher es durchdrungen hatte, nämlich bezw. drei, vier, neun oder fünfzehn Tage. In solchen Fällen waren dann das Korporale und die befleckten Altartücher dreimal zu waschen und das Ablutionswasser zu summieren bezw. neben den Altar (ins Sakrarium) zu schütten[6].

---

[1] III 96 (Reg. I 68; das aut in vitreo ist Zusatz bei B.), 223. — Benedikt von Aniane († 821) führte bekanntlich hölzerne Abendmahlsgefässe ein, ersetzte sie jedoch bald wieder durch gläserne und zinnerne. Die Synode von Tribur 895 c. 18 verbot die hölzernen Kelche (Thalhofer I 841).

[2] III 97 (Reg. I 60), 98 (l. c. I 69), 99 (Ps.-Is. Decr. Silv. c. 9), 107.

[3] Da das Korporale in dieser grossen Form unbequem war, ersetzte man es im 11./12. Jahrhundert durch zwei Bestandteile, durch das kleinere, noch heute sogenannte Korporale und die heutige Palla; von 1300 an finden sich bereits beide Teile auch so genannt. Das Velum erscheint erst seit dem 15. Jahrhundert. Vgl. Thalhofer I 845.

[4] III 97, 98.

[5] III 97, 107, 216, 236 (C. Autissiod. 578 c. 12), IV 13 (Reg. I 274).

[6] V 47 (= Poenit. Cumm. XIII 18, 19; mit Bs. falscher Inskription Ex decr. Pii papae ging der Kanon ins Gratianische Dekret über: c. 27 D. 2 De cons. Als Zusat zfindet sich bei B.: et iuxta altare recondatur, so dass das vorhergehende et aqua ablutionis sumatur wohl für das erstmalige Waschen, das recondatur für die zwei weiteren Waschungen zu gelten hatte). — Vgl. Andr. Schmidt, Altartücher in Kraus· RE. I 42 f.

Als weitere liturgische Gegenstände erwähnt B. noch der Leuchter[1], des Weihrauchs[2] und liturgischer Bücher, nämlich des liber sacramentorum (Messbuch), des liber lectionarius und antiphonarius[3]. Als liturgische Gewänder zählt er auf: amictus, alba, stola (auch orarium), fano (Manipel) und casula, die man sehr reinlich zu halten und an einem sauberen Orte aufzubewahren hatte[4]. Von liturgischen Farben ist bei ihm noch keine Rede; es war vielmehr durchwegs weiss oder Gold die Farbe der Paramente[5].

Das Leinenzeug für die Kirche zu liefern, galt als Aufgabe der Frauen, weswegen die Geistlichen daran auch von Zeit zu Zeit zu erinnern hatten[6]. Korporalien und Pallen waren in eigenen Gefässen zu waschen und zwar von einem Priester, Diakon oder Subdiakon; dann erst durften sie zum eigentlichen Reinigen weitergegeben werden; das Ablutionswasser ward ins Sakrarium geschüttet[7]. Die hl. Gefässe durften nur von geweihten Personen berührt werden, Frauen und auch Klosterleuten war dies untersagt[8]. Ein Verkauf derselben war unstatthaft, nur im Falle äusserster Not eine Verpfändung erlaubt[9]; nie durften sie bei Profangelegenheiten, z. B. bei Hochzeiten Verwendung finden[10]. Abgenützte Altartücher, Altartische und Korporalien mussten verbrannt werden[11].

---

[1] III 216.

[2] III 215, 227.

[3] II 2 (Capp. Hait. c. 6), III 97, 98. — Der liber sacr. enthielt die Lesestücke und Sangesteile des Chors noch nicht; hierfür war der liber lectionarius bezw. gradualis und antiphonarius da. Nachweislich seit dem 9. Jahrhundert gab es schon Missalia plenaria, die all das Genannte enthielten; von den handschriftlich erhaltenen Plenarien reicht jedoch keines über das 11. Jahrhundert hinauf (Thalhofer I 47).

[4] II 50 (Reg. I 81).

[5] Sicard von Cremona († 1215) erwähnt zuerst weiss und rot als liturgische Farben; Innozenz III. (1198—1216) führte die sämtlichen heutigen ein. Vgl. Kellner 47f.

[6] III 115 (Reg. I 61).

[7] III 98, 216, IV 13.

[8] III 214, 215.

[9] III 104 (Reg. I 82).

[10] III 104, 105 (Capp. Theod. c. 18), 108.

[11] III 216.

4. Kapitel.

Kulthandlungen.

Ihren allgemeinsten Ausdruck fand von jeher die Gottesverehrung von seiten der Gläubigen in dem Gebete. Verschiedene Kanones bei B. ermahnen zu demselben und legen zugleich den Geistlichen die Aufgabe nahe, immer wieder das Volk an die Gebetspflicht zu erinnern[1]. Mindestens zweimal im Tage sollte man beten, des Morgens und Abends, einesteils zum Dank für empfangene Wohltaten und zum Schutze gegen die Sünden. Aber nicht bloss an Gott, auch an die Heiligen sollte man seine Gebete richten, um deren Fürbitte teilhaftig zu werden[2]. Als die vornehmsten und meistgebrauchten Gebetsformeln galten das Symbolum und Vaterunser. Welcher Wert und Nachdruck gerade von Karls d. Gr. Seite auf die Erlernung und das Verständnis beider gelegt wurde, ist bekannt und unter ihm namentlich wurden sie zum unverkennbaren „Gemeingut" aller Christen[3]. Freilich waren seitdem die Geistlichen nicht der Mühe überhoben, immer wieder zur Erlernung dieser Gebete aufzufordern, im Gegenteil, gerade bei der Verrohung des 10. Jahrhunderts und der nächstfolgenden Zeit war dies nötiger denn je. Bildeten beide ja zudem fast die einzigen und besten Stützen des Glaubens und der Normen des Lebens für den damaligen gewöhnlichen Christenmenschen, weshalb auch die Predigten nicht selten nur in Auslegung derselben bestanden[4]. Jeder sollte sie

---

[1] II 70 (Reg. I 192), 72 (Reg. I 207), 156 (C. Mog. 813 c. 45, Ben. Lev. I 161).

[2] II 73 (Capp. Theod. c. 23). — Über Marienverehrung im 10./11. Jahrhundert vgl. St. Beissel S. J., Die Verehrung unserer lieben Frau in Deutschland während des MA., Freiburg 1896, 36—62.

[3] Vgl. die treffliche Arbeit von Fr. Wiegand, Die Stellung des apostolischen Symbols im kirchlichen Leben des MA. I, in Studien z. Gesch. d. Theol. u. Kirche IV 2 (1899), besonders 303—351, 319 und von demselben: Das apostolische Symbol im MA., Giessen 1904, 8—14.

[4] II 59—61 (Reg. I 205). Wiegand, Das apost. Symbol 1904, 9.

lateinisch und deutsch auswendig wissen oder wenigstens deutsch, da „keiner so dumm und unbegabt wäre, der letzteres nicht vermöchte“[1]. Hier in dem Notwendigsten scheute die Kirche auch nicht vor direkter Anwendung von Kirchenzuchtmitteln zurück; mit Fasten, ja selbst mit körperlicher Züchtigung konnte der Geistliche die Widerspenstigen bestrafen[2]. Gelegenheiten, Glauben und Vaterunser zu lernen, waren mancherlei vorhanden: beim Gottesdienst, wo das Vaterunser nach der Predigt gemeinsam gebetet wurde[3], in Schule und Christenlehre[4] und schliesslich an jeder Klosterpforte und in jedem Pfarrhaus[5]. Es gab aber auch wieder Zeiten, wo die Geistlichen sich der Frucht ihrer Mahnungen und Belehrungen vergewissern konnten: bei der Taufe, wo die Paten beide Gebete an Stelle des Täuflings abzubeten hatten, mehr noch aber bei der Beicht, vor welcher jeder Pönitent sie auswendig hersagen musste; denn nur so wurde er zur Kommunion zugelassen[6].

Statt Glauben und Vaterunser sprach man auch kleine „Stossgebetlein“ wie: „Herr, der du mich erschaffen, erbarme dich meiner“ oder „Gott sei mir Sünder gnädig“[7]. Ausserdem war es nichts Seltenes, dass man Psalmen auswendig wusste, namentlich müssen Ps. 50 (Miserere) und Ps. 118 (Beati immaculati) zu den bekanntesten gehört haben, da sie auch als Busse aufgegeben wurden[8]. Desgleichen sang das

---

[1] II 62 (Reg. I 275), 63 (Capp. Hait. c. 2), 70, 73, 156.

[2] II 156.

[3] II 70.

[4] II 56 (Reg. I 210 = Capp. Walt. Aurel. c. 6; doch statt filios suos ad psalterium discendum mittant hat B. ad fidem discendam gesetzt; das Symbol zu lernen ward nun für wichtiger erachtet als die Psalmen); 156.

[5] II 156.

[6] II 62. — Als Belege für die Verbindung vom Glauben mit der Beicht siehe die überaus zahlreichen Beispiele aus dem 10.—12. Jahrhundert bei Müllenhoff-Scherer, Denkmäler der deutschen Poesie und Prosa, Berlin 1892³ I 287—319.

[7] II 73.

[8] S. oben S. 147.

Volk gern und fleissig das Kyrie eleyson nicht nur bei der hl. Messe, sondern auch ausserhalb derselben, so bei Begräbnissen[1]. Mehr als des Volkes war es aber der Geistlichen Sache, Psalmen auswendig zu wissen und zu beten; abgesehen von ihrem kanonischen Stundengebet beteten sie dieselben öfter. Die Litanei, d. i. die Allerheiligenlitanei, welche damals viel in Gebrauch stand, sang man hauptsächlich bei Prozessionen[2].

Im allgemeinen sollte man knieend beten, so namentlich bei Bussgebeten, da dies als verdienstvoller galt, weshalb denn auch bei Bussauflagen die Zahl der Gebete vermehrt wurde, wenn der Büsser sie nicht knieend verrichten konnte[3]. An den Sonntagen aber und vor Ostern bis Ende der Pfingstoktav musste man zur Erinnerung an die Auferstehung Christi stehend beten[4]. Der Gebetsgeist wurde gewahrt und gefördert durch die vielfach bestehenden Fraternitäten (Gebetsverbrüderungen u. ä.)[5], die zwar in der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts einen starken Niedergang erlitten hatten, seitdem aber, mit dem Aufschwung des klösterlichen Gedankens überhaupt, eine ungeahnte Blüte erreichten[6].

Den Mittelpunkt der religiösen Betätigung bildete die heilige Messe. An Gelegenheiten, derselben beizuwohnen, hat es in jener Zeit nicht gefehlt; denn eine Einschränkung bezüglich der Zahl der Messen, die ein Priester täglich zelebrieren durfte, gab es zu Beginn

---

[1] X 34 (Reg. I 398). — Seit dem Anfang des 10. Jahrhunderts schon pflegte man an Festtagen beim Gottesdienst den Neumen des Kyrie rythmische, versifizierte oder auch prosaische Texte unterzulegen; daraus entwickelten sich dann noch im selben Jahrhundert die „Leislieder", die deutsche Texte hatten und am Ende das Kyrieeleis. Vgl. S. Bäumer unter Kyrie und W. Bäumker unter Kirchenlied im KL.[2] VII 1272 bezw. 602.

[2] XIII 2. — Vita Oudalr. cc. 4, 16 (SS. IV 391, 8; 405, 34), Vita Joh. Gorz. c. 82 (l. c. 360, 18).

[3] S. oben S. 147.

[4] II 88, III 235, XIII 3 (Reg. I 391).

[5] I 94 int. 85. — Dass solche zu Bs. Zeit in Worms bestanden, bezeugt das Elogium auf den Bischof: (hoc) testantur congregationes huius ecclesiae etc. (SS. IV 829, 26).

[6] Vgl. A. Ebner, Die klösterlichen Gebetsverbrüderungen des karolingischen Zeitalters, Regensburg 1890, 32 f.

des 11. Jahrhunderts noch nicht. Die Geistlichen, vor allem die gewöhnlichen Priester, haben diese Freiheit des Bedürfnisses[1] und der Oblationen wegen ausgiebig benützt[2]. Die Synode von Seligenstadt (1023 c. 5) verbot erstmals in Deutschland, öfter als dreimal im Tage zu zebelieren[3]. Der Zeit nach fanden die hl. Messen für gewöhnlich von früh morgens an statt, an Sonn- und Feiertagen war um 9 Uhr der Hauptgottesdienst, an Fasttagen wurde die Hauptmesse nachmittags um 3 Uhr gefeiert; nur einmal, in der hl. Nacht der Geburt des Herrn, wurde sie in nächtlicher Stunde abgehalten[4].

[1] Man denke dabei neben sonstigen Kasualmessen besonders auch an die Bussmessen, welche auf Grund der Redemptionen zelebriert wurden, deren Zahl bei dem selbstverständlichen Streben nach Vereinfachung der Bussen keine geringe gewesen sein mag. Vgl. oben S. 148. — Die grosse Zahl der täglich zu zelebrierenden Messen führte denn auch seit dem 13. Jahrhundert zu den missae bifaciatae etc.; die missae siccae scheinen in Deutschland wenig in Gebrauch gewesen zu sein. Vgl. Thalhofer II 322 f. und eingehend A. Franz, Die Messe im deutschen MA., Freiburg 1902, 84—86; 79—82.

[2] Bischof Ulrich las drei-, zwei- oder mindestens einmal täglich die hl. Messe, je nachdem er Zeit hatte (Vita Oudalr. c. 3 vgl. mit cc. 15 und 27, SS. IV 389, 42; 404, 35; 413, 10); von Burchard wird berichtet, er habe täglich zelebriert für die Lebendigen und Toten (Vita Burch. c. 20, l. c. 844, 16). Dagegen soll Abt Heribert nur alle Sonn- und Feiertage öffentlich und am Mittwoch still zelebriert haben (Vita Joh. Gorz. c. 68, l. c. 356, 19) und Bischof Eid von Meissen hat die hl. Messe zu feiern öfter unterlassen, weil er sich zu unwürdig hielt (Thietm. VIII 25, S. 208).

[3] Schon vorher war in England dasselbe Verbot erlassen worden (Legg. presb. Northumb. 969 c. 18, Mansi XIX 68); später wurde dann nur mehr die zweimalige und seit Innozenz III. nur mehr die einmalige Zelebration gestattet (Thalhofer II 337 f.).

[4] II 54 (Cap. Theod. c. 45, 46), III 63 (Reg. I 188; das excepta nocte sanctae nativitatis findet sich erst bei Reg., nicht aber in seiner Quelle (Ps.-Is. ep. Thelesph. c. 2); danach dürfte die Entstehung der Zelebration in der Christnacht für das fränkische Reich in die 2. Hälfte des 9. Jahrhunderts fallen, wofern man sie in Deutschland (Reg.!) nicht schon früher kannte; in Frankreich war letzteres sicher nicht der Fall (Ps.-Is.!). — Belege für die Zelebration der hl. Messe vor allem in der Frühe finden sich zahlreich in den zeitgenössischen Quellen; dass an Fasttagen erst um die 9. Stunde, d. i. um 3 Uhr nachmittags zelebriert wurde, beweist: Vita Oud. c. 4 (SS. IV 392, 40), und l. c. c. 16 (l. c. 405, 30). Vgl. Thalhofer II 341 f.

Die Vorbereitung des Priesters auf die hl. Messe sollte sich äußerlich durch Nüchternheit, die, nach der sommerlichen Zeit gerechnet, von Hahnenschrei an zu beobachten war[1], innerlich durch Gebet vollziehen[2]. Auch die übrigen Kleriker sollten das Jejunium einhalten; Schmauß- und Trinkgelage vor 9 Uhr vormittags waren nicht gestattet[3]. Jeder Priester hatte bei seiner eigenen Messe auch zu kommunizieren[4], da eben manche dies aus Unwürdigkeit oder verwerflichem Leichtsinn unterliessen; war es ja selbst einem Papste Johann XII. auf einer römischen Synode zum Verbrechen angerechnet worden, dass er die Kommunion bei seiner Messe unterlassen habe[5]. Insbesondere aber wurden die Solitarmessen verboten, bei denen der Priester ohne Teilnahme von Gläubigen, namentlich in Klöstern, zelebrierte; daß man dies Verbot zu Bs. Zeit außer acht lies, beweist die wiederholte Aufführung diesbezüglicher Kanones in dem Dekrete[6]. Votivmessen (missae peculiares) an Sonn- und Feiertagen in der Frühe eines oder mehrerer Gläubigen wegen zu zelebrieren, war ebenso untersagt, da hierdurch der gewöhnliche Gottesdienst versäumt und schon von früh an dem Trunke gehuldigt wurde[7].

Wie für die Geistlichen, so war es auch für die Laien Vorschrift, die Nüchternheit an Sonn- und Festtagen bis nach dem vormittägigen Gottesdienst einzuhalten[8] und folgsame Christen mögen ihr auch

---

[1] III 70, Selig. c. 4.

[2] III 238.

[3] II 165 (Capp. Mart. Brac. c. 65).

[4] III 79 (C. Apost. c. 9, doch betraf dieser Kanon ursprünglich nicht die in der eignen Messe nicht kommunizierenden Priester, sondern die, welche bei der Teilnahme am Gottesdienst nicht kommunizierten; vgl. Franz, Messe 77).

[5] Franz, Messe 77.

[6] III 68 (Reg. I 193), 71, 74 (C. Mog. 813 c. 43).

[7] II 54 (Capp. Theod. c. 45). — Die Formulare für Votivmessen häuften sich seit dem 10. Jahrhundert immer mehr; man liess sie oft nur aus ganz abergläubischen Beweggründen zelebrieren, weshalb C. Selig. c. 10 hiegegen einschritt. Vgl. eingehend über die Votivmessen bei Franz 134ff. und im besonderen 149f.

[8] II 54, 165.

treulich nachgekommen sein. Dass B. ein Gewicht darauf legte, zeigt sich durch die Aufnahme derselben in seinen Korrektor[1]. Schlimmer aber muss es mit der Befolgung jener Bestimmungen gestanden haben, welche die Ruhe und Andacht vor und beim Gottesdienst zu regeln suchten. Die Klagen über den Mangel an Ehrfurcht vor und in der Kirche klingen bei B. zu deutlich durch, als dass man sie nicht als berechtigt und zeitgemäss anerkennen müsste. Schon im Kirchhof wurde vor Beginn der hl. Messe geschwätzt, gelacht und gesungen und der Lärm nicht selten bis in die Kirche hinein fortgesetzt; ja in derselben bewegten manche bloss die Lippen, als ob sie beteten, während sie in der Tat sich nur unterhielten[2]. Ebenso bestand der Unfug des Fortlaufens noch vor dem letzten Segen oder gar schon unter oder nach der Predigt[3]. Dass aber hierin im Laufe der Zeit keine Besserung, im Gegenteil die grösste Verrohung eintrat, beweisen die Berichte über das Betragen in der Kirche aus den späteren Jahrhunderten[4].

Am Gottesdienst mussten die Laien soviel wie möglich lebendigen Anteil nehmen. Zwar wurde ihnen das Singen der Lektionen und des Alleluja[5] verwehrt, dagegen sollten sie um so mehr einstimmig die Responsorien und das Kyrie sowie die Palmen singen; wer lesen konnte — und dessen waren vor allem die Frauen kundig — sollte nebenbei in die Bücher des alten und neuen Testaments sich vertiefen[6].

Der sonn- und feiertägliche Hauptgottesdienst

[1] XIX 5 int. 138. — Belege für tatsächliche Beobachtung dieser kirchlichen Vorschrift für die Zeit der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts siehe bei Schultz, Das höfische Leben[2] I 361[1].

[2] III 87 (Ben. Lev. I 164), 234, XIX 5 intt. 140 und 186.

[3] II 66, 237, III 29 (C. Aurel. 511 c. 26).

[4] Man brachte Katzen, Hunde und Falken mit in die Kirche, liess den Hut auf dem Kopfe und benahm sich in allweg höchst ungebührlich. Vgl. darüber Franz, Messe 19—35, besonders 30.

[5] Es sind hierunter die drei Alleluja des Graduale verstanden. Vgl. Thalhofer II 100.

[6] II 79 (Capp. Hait. c. 3), III 211, VIII 87 (Poen. Theod. II 1 § 10). XIX 5 int. 140. — Über die schon zahlreiche Benützung von Büchern besonders seitens derFrauenwelt vgl. Wattenbach DG.[6] I 340.

bestand aus Predigt und Amt. Erstere, in deutscher Sprache gehalten, traf alle zwei bis drei Wochen und knüpfte unmittelbar an die Verlesung des Evangeliums der Messe an. Inhaltlich erstreckte sie sich gewöhnlich auf die in Symbolum und Vaterunser enthaltenen Wahrheiten, auf Glaube, Hoffnung und Liebe, auf Laster und Sünden; ihre Tendenz war also ebenso eine dogmatische wie moralische. Dabei waren die hl. Schriften nach den Auslegungen der hl. Väter und namentlich Homiliensammlungen, deren es nicht wenige gab, zugrunde zu legen[1]. Wo ein Bischof residierte oder sich gerade, wie bei Firmungsreisen und Kircheneinweihungen, aufhielt, da galt es als dessen eigenste und vornehmste Pflicht, das Wort Gottes zu verkündigen; dieser Pflicht haben sich auch die Bischöfe des beginnenden 11. Jahrhunderts auch sonst getreulich unterzogen[2].

Unmittelbar auf die Predigt folgte nicht selten, namentlich in Fällen, in denen der Bischof zelebrierte, die Abnahme der Beicht, damit alle Teilnehmer beim hl. Opfer reinen Herzens seien[3]. Hernach wurde das Gebet über die öffentlichen Büsser verrichtet und allgemeine Gebete für verschiedene Anliegen, so für die Wohlfahrt des Königs, des Bischofs und überhaupt der kirchlichen Vorsteher, um den Frieden, um Abwehr der Pest, für die Kranken der Pfarrei und für die jüngst Verstorbenen, wofür jedesmal ein eigenes Vaterunser vom Volke zu beten war. Zum Schlusse kam die Verkündigung der Fest- und Fasttage[4].

Nach all dem erfolgte die Darbringung der Oblationen. Sie mussten unter Strafe des Anathems von allen erwachsenen Gläubigen, Männern wie Frauen, dargebracht werden[5]; nur öffentliche Büsser, Armenbedrücker und Streitsüchtige waren hiervon ausge-

---

[1] II 58 (Capp. Theod. c. 28), 59—61, 64, 65 (Reg. I 205), 68, 232, 237.

[2] Vgl. oben S. 74.

[3] Belege hierfür finden sich häufig, so Vita I. Godeh. c. 28 (SS. XI 188, 35), Vita Bernw. c. 18 (l. c. 767, 6). Ekkeh. Cas. c. 27 (S. 107).

[4] II 70 (Reg. I 192; vgl. oben S. 67[8].).

[5] V 24 (?), 32.

schlossen[1]. Denn sie sollten ein Zeichen des Friedens und der Einigkeit sein, sowohl der Gemeinde unter sich als dieser mit Gott, und ausserdem die Gnade vermehren[2]. Klosterfrauen hatten, wofern sie nicht einem eigenen Gottesdienst innerhalb ihres Klosters anwohnen konnten, getrennt vom Volk, also wohl vor demselben, ihre Gaben zu überbringen[3]. Beim Überreichen der Oblationen küßte man dem Priester die Hand[4]. Aus ihnen schied nun der Priester auf der rechten Altarseite, nachdem er sie an den Cancelli in Empfang genommen, die nach Menge und Güte ihm tauglich scheinenden aus, um sie als die eigentlichen Wandlungsgaben sofort zu benützen[5].

Bei der Opferung der ausgewählten Gaben wurde Weihrauch zur Segnung benützt, wie auch schon vorher bei Lesung des Evangeliums[6]. Als Präfation traf eine von den 9 zur Verfügung stehenden; die de Beata und communis fehlten damals noch[7]. Kommuniziert haben in jener Zeit längst nicht mehr wie in frühchristlichen Tagen alle Gläubigen bei der hl. Messe; nur an den vorgeschriebenen Festtagen des Jahres, und sonst alle Sonntage in der Fastenzeit musste der alte Brauch noch inne gehalten werden[8]. Alle, die nicht kommunizierten, empfingen am Schluss die sogenannten Eulogien, d. h. die nach Bedarf aus den gespendeten und übrig gebliebenen Oblationen genommenen Brote, welche nach einem eigenen Benediktionsformular am

---

[1] V 25 (Ben. Lev. I 160).
[2] V 38, 39.
[3] VIII 35, 36.
[4] Vita Oudalr. c. 4 (SS. IV 391, 10).
[5] Vgl. über die Oblationen selbst schon oben S. 54.
[6] III 215, 227.
[7] III 69; die Inskription: ex decr. Pelagii ist von B. gefälscht; wahrscheinlich hat er den Kanon aufgrund des Gregorianums, welches allerdings 10 Präfationen bietet (vgl. Thalhofer II 178f.), formuliert. Pr. de Beata erscheint erst seit 1095 und pr. communis erwähnt erstmals Sicard v. Cr. (Thalhofer II 179).
[8] V 19 (Capp. Theod. c. 41 mit dem Zusatz von B.: et praeter illos, qui in publica poenitentia sunt, dagegen mit der Auslassung: et ipsi dies paschalis hebdomadae omnes aequali religione colendi sunt).

Schluss des Amtes gesegnet wurden[1]. Den eigentlichen Abschluss fand letzteres mit dem Segen des Priesters, der nur dort von ihm erteilt werden durfte, wo kein Bischof anwesend war[2].

War das heilige Messopfer im allgemeinen der Angel- und Stützpunkt, um den das religiöse Leben des Christen sich drehte, so bildeten die Sakramente im Baue des letzteren Mark- und Grenzsteine. Zwar ist in dieser Zeit des 11. Jahrhunderts noch nicht ausgesprochenermassen von 7 Sakramenten als solchen die Rede, welche die Kirche zum Seelenheil anbot, aber dem Wesen nach sind sie doch bereits alle von ihr vermittelt worden[3].

Die Taufe führte den Menschen ins christliche Leben ein und zwar schon als Kind; denn ihn möglichst frühe für das Reich Gottes zu gewinnen, war längst Sitte geworden, wenn auch Taufen von Erwachsenen noch vorkamen. Starb ein Kind mit Verschulden des Pfarres ohne Taufe, so wurde er kirchlicherseits bestraft[4]. Hatte man ferner früher, wo die Pfarreien noch gross und der Kirchen noch wenige waren, nur in der oft weitentfernten Kirche des Grosspfarrers die Taufe erhalten können, so ward dem nach und nach abgeholfen durch Schaffung kleinerer Pfarrsprengel und Verleihung des Taufrechts an immer mehr Pfarrkirchen[5]. Die streng geforderte Einhaltung der Taufzeiten, am Samstag vor Ostern und Pfingsten trug nicht unwesentlich dazu bei, den Eindruck, welchen die Tauffeier an diesen Tagen machte, zu erhöhen und

---

[1] V 27, 28 (Capp. Hincm. c. 7, Reg. I 342).

[2] II 90 (C. Agath. c. 44); III 29 (C. Aurel. 511, c. 26).

[3] Die ersten, welche die Sakramente in ihrer Siebenzahl aufführen, sind Hugo von St. Viktor († ca. 1141) und Petrus Lombardus († 1164); vgl. darüber J. Bach, Die Siebenzahl der Sakramente, Regensburg 1864, 69 und 75. Doch nennt man auch schon den hl. Otto v. Bamberg († 1139) hierfür. S. P. Schanz, Die Lehre von den hl. Sakramenten, Freiburg 1893, 198f. — Über das Weihesakrament ist bereits oben S. 19 ff. das Nötige gesagt worden.

[4] IV 32 (C. Gerund. 517 c. 5), 34, 49 (Capp. Theod. c. 17, doch setzte B. bei: apud synodum acerrime corrigendum).

[5] IV 14; vgl. oben S. 92.

zu erhalten[1]. Tatsächlich hat man sich aber mit der Zeit immer weniger an diese Beschränkung halten können, da die zwei Taufzeiten bei der Zunahme der Bevölkerung nicht mehr ausreichten. Im Notfalle war die Taufe zu jeder Zeit gestattet und an jedem beliebigen Ort. Dann konnte aber nicht bloss der Bischof und Priester, sondern jeder Diakon, ja selbst der nächstbeste Laie sie vornehmen[2]. Sie erfolgte durch dreimaliges Untertauchen im Taufbrunnen unter der noch heute gebräuchlichen Formel; unmittelbar vorher ging die Absage an den bösen Feind, die Salbung mit Katechumenöl auf Brust und Rücken und die Glaubensbeteuerung[3]. Bei Kindern halfen hierbei die Taufpaten, deren es für jedes Kind nur einer, und zwar ein Christ, sein sollte, mit und vertraten als Sprecher deren Stelle. Im einzelnen lässt sich nach B. der ganze Taufritus dahin feststellen: Die Täuflinge oder für Kinder, deren Paten hatten beim Pfarrer ihren Namen anzugeben und von da ab, wofern es Erwachsene waren, von Wein und Fleisch sich zu enthalten[4]. In Bischofsstädten und dort, wo mehrere Geistliche und Täuflinge vorhanden waren, sollten die Taufskrutinien, deren es nach einer im 5. und 6. Jahrhundert zu Rom ausgebildeten Skrutinienordnung sieben waren[5], regelrecht gefeiert werden[6]. Zwanzig Tage vor der Taufe hatten sich die Täuflinge und die Paten zur Vornahme der Anhauchung der Beschwörungen und Segnungen in der Kirche einzufinden, wobei sie in bestimmter Ordnung aufgestellt wurden, d. h. Knaben auf der einen, Mädchen auf der anderen Seite[7]. Bis zur Taufe hin mussten sie sich, stellvertretend natürlich die Paten, mit der Erlernung und der verständnisvollen Einprägung des Symbols und des

---

[1] IV 2—7, XIX 5 int. 182.
[2] IV 57, 70.
[3] IV 23, 69, 70.
[4] IV 11.
[5] Wiegand 307; A. Franz, Das Rituale von St. Florian aus dem XII. Jahrhundert, Freiburg 1904, 152.
[6] IV 96 (?).
[7] IV 8, 10, 19, 20.

Vaterunsers befassen[1]. Acht Tage vor Ostern bezw. Pfingsten wurden dann beide in allen Kirchen öffentlich gebetet und so offiziell den Täuflingen oder deren Paten „übergeben“, eine Erinnerung an die altchristliche traditio symboli[2]. Am Gründonnerstag fand die Ablegung beider Gebete vor dem Bischof oder Priester statt, die alte redditio symboli[3]. Nun erst wurden die Täuflinge zum Taufstein bezw. der Taufkapelle, die für sie bis dahin verschlossen war, zugelassen[4], und es erfolgte die Salbung und Taufe[5].

Dieser Ritus, wie er aus B. sich entnehmen lässt, ist naturgemäss nicht immer und überall gleichmässig eingehalten worden. Zwar hatte die Reformsynode von Mainz 813 (c. 4) bestimmt, die Taufe sollte nach römischem Ritus, d. h. nach Ordo Romanus VII bezw. dem Gelasianischen Sakramentar mit seinen 7 Skrutinien, vollzogen werden; allein schon Alkuin nahm in seiner Bearbeitung des Gregorianums eine erhebliche Verkürzung mit den die Taufe einleitenden Zeremonien vor[6]. Wenn B. auf einen ausgedehnteren Ritus bezug nimmt, so mag ein solcher an grösseren Kirchen, namentlich an den Kathedralen, auch eingehalten worden sein; im allgemeinen aber hatten sich die Taufzeremonien mit den Beschwörungen und Segnungen schon auf den Karsamstag oder Pfingstsamstag vereinigt[7]. Nur das öffentliche Abbeten von Glauben (und Vaterunser) 8 Tage vor der Taufe dürfte in allen Kirchen wenigstens der Wormser Diözese stattgefunden haben, da B. dies eigens hervorhebt[8].

---

[1] IV 9.

[2] IV 29 (C. Agath. c. 13; die Inskription hat hier B. „modernisiert“, so dass sie den Anm. 8 gegebenen Wortlaut hat; der Kanon selbst aber spricht, da er ihn unverändert liess, von dem eigentlichen competentibus tradi des Symbols).

[3] IV 9.

[4] IV 18.

[5] Des weissen Kleides, das dem Täufling unmittelbar nach der Taufe angezogen wurde, gedenkt B. nicht; erwähnt ist es Lantb. vita Herib. c. 9 (SS. IV 748, 5).

[6] S. Franz, Rituale 153.

[7] Franz a. a. O. 153.

[8] Er gibt seinem Kanon IV 29 die Überschrift: De symbolo octo dies ante Pascha publice in omnibus ecclesiis recitando.

Jeder Getaufte musste später und zwar noch im Kindes- oder Jugendalter zur Firmung (confirmatio) gebracht werden[1]; denn, sagt B., der ist niemals ein wahrer Christ, der mit dem Chrisma des Bischofs nicht gesalbt ist[2]. Diesem war sie nämlich zur Spendung ausdrücklich vorbehalten und er vollzog sie gewöhnlich auf seinen Visitationsreisen, wobei er regelmässig auch eine entsprechende Predigt hielt[3]. Die Pfarrer hatten unter Androhung kanonischer Bestrafung zu diesen Firmungsgelegenheiten die Leute kommen zu heissen[4]; waren es sehr viele Firmlinge, so fand die hl. Handlung im Freien statt[5]. Äusserlich war ebenso für die Firmlinge wie für den firmenden Bischof Nüchternheit vorgeschrieben, innerlich für die ersteren Reinigung von den Sünden durch die Beicht[6]. Die Form der Firmung geschah unter Handauflegung und Salbung mit Chrisma auf der Stirn, wobei eine Binde um die letztere gelegt wurde[7]. Wie nur ein Taufpate, so sollte auch nur ein Firmpate beigezogen werden[8].

Die hl. Kommunion[9] sollte jeder Christ im Jahre wenigstens dreimal empfangen, an Weihnachten, Ostern und Pfingsten; für die sämtlichen Sonntage der Quadrages, vornehmlich aber für Gründonnerstag wurde ihr Empfang nahe gelegt[10] und für letzteren Tag ward diese kirchliche Mahnung auch am allgemeinsten be-

---

[1] IV 62—64 (Ben. Lev. III 383), 65, 66 (Ps.-Is. ep. Urbani c. 11).

[2] IV 60 (Capp. Herardi c. 75, wobei B. den zitierten Satz selbst beigesetzt).

[3] IV 62, 63, 69, 70. — Als Beleg dieser Übung vgl. Vita Oudalr. c. 6 (SS. IV 394, 38).

[4] IV 59 (Ben. Lev. II 177; der Zusatz, welcher die Bestrafung androht, steht aber nur bei B.).

[5] IV 68 (Poenit. Theod. II 2 § 1).

[6] IV 67 (Reg. app. III 54), 60.

[7] IV 62—65, 70.

[8] IV 25 (?).

[9] Vgl. Jak. Hoffmann, Geschichte der Laienkommunion bis zum Tridentinum, Speier 1891.

[10] V 17 (C. Turon. 813 c. 50), 19 (Capp. Theod. c. 41 mit Zusatz Bs.: et pentecostes et in natali Domini), 20 (Ben. Lev. add. III 67 = C. Cabill. 813 c. 47), 23, XIX 5 int. 82.

folgt[1]. Innerhalb der Woche nach Ostern täglich mit den Neugetauften zu kommunizieren, wie dies noch im 8. Jahrhundert üblich gewesen[2], war zu Bs. Zeit ausser Gebrauch gekommen[3]. Tägliche Kommunion ward nur denen angeraten, die ein Leben in Sünde gänzlich abgelegt hatten[4]. Während man bis ins frühere Mittelalter den Gläubigen den Leib des Herrn in die Hände gab, wobei die Frauen ein weissleinenes Tüchlein über letztere zu breiten hatten[5], empfing man sie nun gleich in den Mund[6] und zwar, weil die Kommunion bis zum 13. Jahrhundert unter beiden Gestalten gereicht wurde, mit der Formel: Corpus et sanguis Domini prosit tibi ad remissionem peccatorum et ad vitam aeternam[7]. Für die Krankenkommunion hielt man das hl. Sakrament stets vorrätig und zwar so, dass die Brotsgestalt in das hl. Blut getaucht und dann feucht in einer Pyxis verwahrt wurde. Die Erneuerung der hl. Gestalten musste deswegen schon alle 8 Tage stattfinden[8]. Wie für den Zelebranten, so erfolgte auch für die Laien der Empfang der hl. Kommunion nur während der hl. Messe und zwar nach gallischem Brauch innerhalb des Altargitters[9]. Zur Vorbereitung war

---

[1] Die allgemeine Kommunion am Gründonnerstag erwähnt Vita Oudalr. c. 4 (SS. IV 392, 20).

[2] Thalhofer II 512.

[3] Bei V 19 hat B. deswegen den diesbezüglichen Zusatz seiner Quelle fortgelassen.

[4] V 15, 16, 18.

[5] Thalhofer II 515; Hoffmann 107f.

[6] III 76. — Im Kanon 11 der 11. Synode von Toledo soll sich nach Hefele (CG. III 116) das erste Anzeichen für diese Praxis finden (Hoffmann 109).

[7] III 76, V 9 (?), 19, XIX 5 intt. 80, 82, 83. — Das hl. Blut genoss man, wie Thietm. VII 40 (S. 191) erwähnt, mittelst einer fistula. Vgl. Hoffmann 113.

[8] V 9, 10, 12 (Reg. I 72 mit Zusatz Bs.: ne diu servati mucidi fiant et, ut quidam saeviunt, igne concrement). — Es ist nicht begreiflich, warum Hoffmann (150) diesen Modus eine Kommunion unter einer Gestalt nennen will. S. auch dessen Ausführungen S. 111f.

[9] III 102 (C. Turon. 567 c. 4 = Ben. Lev. III 279). — In der morgenländischen Kirche und auch teilweise in der abendländischen erhielt man sie am Gitter (Hoffmann 101 f.). Dass in Deutschland zu Beginn des 11. Jahrhunderts der von B. berührte Gebrauch vorherrschte,

ausser für die Kranken, Nüchternheit gefordert, ein Gebot, das angesichts der damals wenig geübten Enthaltsamkeit im Trinken äusserst praktische Bedeutung hatte[1]. Die Eheleute sollten einige Tage zuvor enthaltsam sein[2]. Spender der hl. Kommunion waren die Bischöfe und Priester, im Notfall und auf deren Geheiss die Diakone; Laien durfte man nicht mehr, wie es bis ins 9. Jahrhundert hinein geschah, für Kranke die hl. Eucharistie mitgeben[3].

Da die Beicht regelmässig vor der Kommunion statthaben sollte, so ergab sich von selbst, dass sie mit letzterer auch öfter empfangen wurde; doch war für sie im besondern der Beginn der Quadragesimalzeit festgesetzt. Eine Woche vor Aschermittwoch musste der Pfarrer die Leute auf die Busse aufmerksam machen und sie dann beichthören, auf dass alle mit Gott versöhnt in die Fastenzeit einträten[4]. Als Sakrament wird jedoch die Beicht bei B. noch nicht bezeichnet.

Ebensowenig geschieht das bezüglich der Ehe. Bei dieser erstreckte sich die kirchliche Tätigkeit, wie schon oben gesagt wurde[5], auf Einsegnung des Brautpaars. Bei der nachfolgenden Messe in der Kirche brachten die Brautleute ihre Opfergaben dar und empfingen die hl. Kommunion[6]. An die kirchliche Feier schloss sich gewöhnlich die weltliche Feier der Hochzeit, deren Mittelpunkt das Mahl mit Gesang und Lustbarkeiten aller Art bildete[7]. Dass hier nicht selten des Guten zuviel geschah, lässt sich denken; deswegen ermahnt auch ein Kanon bei B., in Ehren das Mahl einzu-

---

ergibt sich aus seinem zitierten Kanon; für den gegenteiligen Brauch hätte er ja C. Tolet. 633 c. 18 zur Verfügung gehabt.

[1] B. muss in mehreren Kanones des Falles gedenken, dass jemand aus Trunkenheit die hl. Kommunion erbricht: V 35, 36 (Poenit. Theod. I 12 § 5, II 2 § 10), 46, 48, 49, XVIII 20, XIX 5 int. 80.

[2] V 14 (Reg. I 333), XIX 5 int. 82.

[3] V 13; III 76, V 30 (Reg. I 121). — Vgl. Hoffmann 129.

[4] XIII 1, I 94 int. 64, XIX 1, 2.

[5] S. 152 f.

[6] IX 5—8.

[7] Vita Mathild. c. 3 (SS. X 576, 41).

nehmen, wie es für Christen sich geziemt[1]. Geistliche sollten am Hochzeitsmahle nicht teilnehmen, hauptsächlich deswegen wohl, weil die bei solchen Gelegenheiten üblichen Aufführungen der Schauspieler und Bänkelsänger nichts weniger als anständig waren[2].

In der Todesstunde endlich stand die Kirche wiederum dem Christen mit ihren Gnadenmitteln bei. Sie sorgte dafür, dass er womöglich noch eine Beicht ablege und sie verweigerte selbst dem grössten Sünder weder Bussauflage noch Rekonziliation, wenn er nur darnach ein Verlangen zeigte[3]. Dann spendete man ihm noch die Krankenölung und schliesslich die hl. Eucharistie als Wegzehrung[4]. Jene, die noch nicht als Sakrament genannt wird, wurde mit dem vom Bischof am Gründonnerstag geweihten Krankenöl vollzogen, das sich ebenso vom Chrisma wie vom Katechumenenöl unterschied[5]. Über die Art und Weise der Spendung erhält man bei B. ziemlich genauen Aufschluss. Wenn ein Priester hört, sagt er[6], dass einer seiner Gläubigen krank sei, so soll er sich schleunig zu ihm begeben und ihn besuchen. Beim Eintritt spreche er: Pax huic domui und besprenge das Gemach und den Kranken mit Weihwasser und bete hierzu die Antiphon: Asperges me samt den 7 Busspsalmen und der Litanei[7]. Dann solle dem Kranken Gelegenheit zur Beicht gegeben werden. Der Priester segne ihn zu Beginn derselben und frage ihn der Reihe nach (an der Hand des

---

[1] IX 10.

[2] II 132 (C. Venet. 465 c. 11). — Über die Schauspieler bei Hochzeiten äussert sich Othl. lib. vis. XXIII (Pez, Thes. III 2, 609): histriones multi, sicut vulgo solent, adsunt etc. und bezeichnet sie als lockere Gesellen. In Vita Oud. c. 6 (SS. IV 395, 14) frägt der Bischof auf dem Send, ob die Geistlichen etwa Hochzeiten anwohnten. — Über mittelalterliche Hochzeitsgebräuche vergleiche: E. Friedberg, Ehe und Eheschliessung im deutschen Mittelalter, 1864.

[3] XVIII 1, 3—6, 14 (C. Mog. 847 c. 26).

[4] XVIII 2, 8, 11 (?), 14.

[5] IV 75 (Reg. I 76).

[6] XVIII init.; der erste Teil hiervon stammt aus Reg. I 106.

[7] D. h. der Allerheiligenlitanei; das deinde lithaniam cantet ist aber gegenüber Reg. Zusatz Bs.

Bussbuchs) aus. Nach der Beicht folgte unmittelbar die Rekonziliation, im Falle der Not auch bei solchen Sündern, welche öffentliche Busse leisten sollten, und hierauf die Vornahme der hl. Ölung; zum Schluss kam die Darreichung des Viatikums. An welchen Stellen des Körpers aber die Salbung vorgenommen wurde und unter welchen Gebeten, lässt B. nicht ersehen; nur die Gebete nach der Salbung gibt er an und diese beziehen sich fast ausnahmslos auf das leibliche, nicht auf das seelische Wohl des Kranken[1]. In der Tat erwartete man sich auch von der Krankenölung vor allem Heilung der körperlichen Krankheiten, das bestätigen auch unzweideutig gleichzeitige Berichte[2]. In jedem Falle aber war hier ein Mittel ebenso der leiblichen Stärkung wie der geistigen Begnadigung den Gläubigen dargeboten.

Diese Vermittlung der Gnade kam auch zum Ausdruck in den vielfachen Segnungen. Jeder Priester musste auf Wunsch die Benediktion von Häusern und Feldern vornehmen, namentlich dann, wenn man dieselben von bösen Geistern heimgesucht glaubte[3]. Über die Eulogien als gesegnete Brote ist bereits oben ge-

---

[1] Nur 2 von den 8 Gebeten sprechen von einer medela corporis et animae. — Vgl. Mark. 6, 13.

[2] Von dem Krankenöl, das der hl. Ulrich weihte, wird ausdrücklich behauptet, es hätte viele Kranke, vorab Blinde, geheilt. Als er selbst einst bei Kempten erkrankte, liess er aus Augsburg sein eignes hl. Öl kommen und gesundete hierauf (Vita Oud. c. 16, SS. IV 405, 20). Erzbischof Waltherd v. Magdeburg wurde mit dem hl. Öle an den schmerzhaftesten Stellen gesalbt (Thietm. VII 11, S. 175). Lediglich der hl. Ölung als für Sterbenskranke gehörig wird gedacht: Ekkeh. Cas. c. 122 (S. 398) und Thietm. VII 24 (S. 183). Dagegen findet sich die hl. Ölung nicht erwähnt, als der hl. Ulrich auf dem Sterbebette lag (Vita Oud. c. 27, SS. IV 414, 7) und im Ruodlieb in jener Szene, in der der alte Mann schwer verletzt wird (nach Grupp I 306). Deutlich zeigt sich bereits der rein sakramentale Charakter der hl. Ölung in Lant. Vita Herib., geschr. ca. 1050 (c. 12, SS. IV 752, 8); der sterbende Erzbischof Heribert spricht hier zum Abt Elias: Perfice in me huius auctoritatem unctionis exoratus, ut quidquid nocivi contractum est a meis sensibus, his sacris evacuetur dono Spiritus sancti.

[3] II 89 (C. Regiens. c. 4). — Als illustratives Beispiel hierfür vgl. Thietm. VIII 68 (S. 234).

sprochen worden[1]. Eine hervorragende Rolle spielte das Weihwasser. Allsonntäglich vor dem Hauptgottesdienst hatte der Pfarrer unter Einstreuung von geweihtem Salz die Segnung desselben vorzunehmen und damit die in die Kirche kommenden Gläubigen zu besprengen. Hierauf folgte nach B. der Grabbesuch, dadurch dass der Geistliche durch das Atrium (Kirchhof) schritt und mit dem Weihwasser die Gräber in Kreuzesform besprengte, indem er zugleich für die Verstorbenen betete[2]. Wer wollte, durfte auch in kleinen Gefässen Weihwasser mit nach Haus nehmen, damit er selbst seine Wohnung, seine Äcker und Weinberge, sein Vieh und dessen Futter, auch sein eigen Speis und Trank damit besprenge[3].

Suchte man, wie im Seitherigen gesagt, die Huld und Gnade Gottes vor allem durch Gebet und Besuch des Gottesdienstes, durch Benützung der Sakramente und Segnungen zu erwerben, so wollte man sich auch noch durch besondere Taten in der Gnade erhalten, nämlich durch Fasten und Almosengeben. Ersteres war, wie schon oben dargelegt[4], an verhältnismässig vielen Tagen vorgeschrieben. Nicht fahren und nicht reiten durfte man an denselben, zu Fuss sollte man zur Kirche kommen, auch nicht in kostbaren Kleidern, sondern im Bussgewand[5]. Kein Trinkgelage durfte statthaben und dem Tanzvergnügen nicht gehuldigt werden. Man sang das Kyrie und betete, vorab an den Bitttagen, um den Frieden und Sündennachlass,

---

[1] S. 187.

[2] II 52 (Reg. I 214 = Capp. Hincm. I 5). — Den ganzen Passus über den Grabbesuch hat B. erst eingesetzt; er findet sich weder bei Hinkmar noch bei Regino. Daraus dürfte geschlossen werden, dass die Sitte des Grabbesuches in Deutschland erst im 10. Jahrhundert in Aufnahme kam.

[3] II 52, 53.

[4] S. 170f.

[5] Die Nonne Geisa trug das Cilicium beständig unter ihrer Gewandung (Vita Joh. Gorz. c. 17, SS. IV 342, 5). Von B. findet sich bei seinem Tode das Busshemd samt einer abgenutzten eisernen Kette (Vita Burch. c. 23, SS. IV 845, 39). Bischof Adalbero v. Metz zog jedesmal in den Fasten sein Busshemd an (Vita Adalb. II. ep. Mett. cc. 22 und 24, SS. IV 666, 47; 667, 32).

um Bewahrung vor Pest nnd Erhaltung der Feldfrüchte[1]. Die Hauptmahlzeit wurden an diesen Tagen erst nach der Messe d. i. also am Nachmittag zur Vesperzeit eingenommen, da um 3 Uhr erst der Gottesdienst statthatte. Dabei bestanden die Fasten stets sowohl in der Enthaltung von Fleischspeisen, Wein, Met, Bier, Milch, Käse und Butter, wie auch in der Verkürzung der sonst gewöhnlich genossenen Menge[2]. Wovon man selbst sich in letzterer Beziehung Abbruch zu tun hatte, davon sollte man Almosen geben und die Armen speisen, wie denn überhaupt das Almosengeben für die Fasttage vorgeschrieben war[3]. Freilich bestand auch wieder manche Gelegenheit zur Umgehung des Fastengebotes, indem man sich durch reicheres Almosen von der Verpflichtung hierzu loskaufen konnte[4]. Im ganzen aber scheint man den kirchlichen Fastenverpflichtungen fleissig nachgekommen zu sein[5].

Eigentümlich klingt für jene Zeit des 11. Jahrhunderts noch die Beobachtung der jüdischen oder apostolischen Speisegesetze. Denn es war verboten, das Fleisch verendeter Tiere oder solcher, die von einem Raubtier zerrissen worden, oder solcher, die in einem Netze sich gefangen hatten und verendet waren, zu geniessen; der Unterschied zwischen reinen und unreinen Tieren wurde ausdrücklich eingeschärft. Auch durfte Wasser, in dem eine tote Maus oder ein Wiesel

---

[1] XIII 3 (Reg. I 391), 6, 7 (Reg. I 280), XIX int. 69.

[2] XIX 5 int. 1.

[3] XIII 11 (Capp. Theod. c. 38).

[4] An Fasttagen waren 8 Dinge untersagt: Etwas zu essen vor der Hauptmesse, Fleischspeisen, Wein und Bier zu geniessen, den ehelichen Umgang zu pflegen, zu Reiten, Reisen und Handelsgeschäfte zu machen vor beendigtem Gottesdienst, bunte Kleider zu tragen, bei den Prozessionen in Schuhen zu gehen (Hefele CG.[2] IV 673[1]). C. Selig. 1023 c. 15 bestimmte, wer eines von diesen Dingen unterlassen wolle, müsse sich durch Speisung eines Armen loskaufen.

[5] In Vita Adalb. II c. 34 (SS. IV 671, 20) heisst es: Es war die erste Stunde des Freitags, wo das Volk der ganzen Stadt einerseits aus gewohnter Ehrfurcht vor dem Tag, andererseits wegen der hl. Adventszeit zur Kirche kam.

gelegen war, nicht getrunken werden. Eigene Bussstrafen finden sich in Bs. Korrektor auf die Übertretung dieser Vorschriften gesetzt[1] und tatsächlich hielt man sich auch im allgemeinen an dieselben[2].

Aber nicht bloss der Hilfe Gottes, sondern auch der Heiligen Fürbitte suchte man sich gewiss zu machen durch Verehrung derselben und man brachte ihnen ein unbegrenztes Vertrauen entgegen. Ausserlich zeigte sich diese Verehrung in dem zu jener Zeit schon stark ausgeprägten Reliquienkult. Man verehrte in erster Linie einen Heiligen allerdings an dem Ort, an dem er gelebt und gelitten; aber um so glücklicher war man da, wo man auch seinen heiligen Leib besass[3]. Doch gab man sich auch mit kleineren Teilen zufrieden, und so entwickelte sich ein immer regerer und unbegrenzter Eifer in Erwerbung von Heiligenreliquien[4]. Die Hauptquelle hierfür bot seit alten Tagen Italien; sobald Könige und Kirchenfürsten nach Rom kamen, durften sie sich eines kleineren oder grösseren Geschenkes an Reliquien versichert halten. Seit Ende des 10. Jahrhunderts begann dann der Orient Italien hierin abzulösen. Aber auch in den vaterländischen Gefilden entdeckte man wieder mehr als je zuvor Leiber von einheimischen Heiligen. Bereits Karl

---

[1] I 94 intt. 45, 47, XIX 5 intt. 123—126, XIX 84—92.

[2] So versagte sich Abt Godehard nicht bloss unerlaubte, sondern auch erlaubte Speisen (Vita I. Godeh. c. 7, SS. XI 173, 39). — Thietm. (I 14, S. 10) spricht von Säugetieren und Vögeln, deren Blut der Christenmensch nach dem Gesetze des Moses und aufgrund kanonischer Bestimmung nicht geniesst ausser der Arme, der sich dabei keiner Sünde bewusst ist. — Chron. Bernoldi an. 1044 (SS. V 425, 41) berichtet von einer Hungersnot, bei der auch unreine Tiere gegessen wurden. — Dass mit den Speisegesetzen teilweise auch der Aberglaube mitgetroffen sein sollte, darüber vgl. bei Schmitz, Bussbücher I (1883) 317ff. Mäuse und Wiesel spielten ja auch im germanischen Zauberglauben eine Rolle (Grimm, Myth. II⁴ 557).

[3] III 92 (Coll-Hibern. XLIV 19).

[4] Im allgemeinen vgl. hierzu u. a.: St. Beissel S. J., Die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien in Deutschland bis zu Beginn des 13. Jahrhunderts, Ergänzungsheft zu den Stimmen aus M. Laach 47 (1890); Gerdes I 624—635; Hauck KG. II² 745—754 und IV 70—78.

d. Gr. hatte die Verfügung treffen müssen, neuentdeckte Heilige dürften nur mit Genehmigung des Bischofs verehrt werden; zu Zeiten Bs. aber war eine Wiederholung dieser Bestimmung mehr als zeitgemäss[1]. Wo man auf redlichem Wege nicht in Besitz von Reliquien gelangen konnte, da stahl man sie sich in heiligem Eifer. Dass diese Art des Erwerbs zu Beginn des 11. Jahrhunderts nicht etwas ganz Fremdes war, dafür zeugt schon Bs. Bussbestimmung im Korrektor, die für Reliquiendiebstahl 7 Karenen auferlegte unter der Bedingung der Rückgabe[2]. Wieviel Reliquien man in jenen Zeiten nötig hatte, das lässt die ausserordentliche Freigebigkeit erkennen, welche in der Ausstattung von Altären und Kirchen mit solchen häufig an den Tag gelegt wurde[3].

Man ehrte aber die Reliquien nicht nur, sondern erwartete sich naturgemäss auch durch sie die fürbittende Hilfe der Heiligen, vor allem in Krankheiten. Scharenweise wallfahrteten die Leute deswegen zu den Stätten berühmter Martyrer, um Heilung zu erlangen. Dass sich auch schon zu dieser Zeit die Stimme manches nüchtern Denkenden gegen einen übertriebenen Reliquienkult erhob, darf nicht zweifelhaft sein; ein von B. eigens aufgenommener Kanon, der über alle das Anathem ausspricht, welche das Wallfahren zu den Stätten der Heiligen und die denselben erwiesene Verehrung verachten und verabscheuen, ist Zeuge hierfür[4].

Wie für die Lebenden, so sorgte die Kirche auch für die Toten. Selbst ihnen noch galten ihre Seg-

[1] III 51 (Cap. gen. Carol. M. 805 c. 17).

[2] XIX 5 int. 32. — S. über damalige Reliquiendiebstähle Beissel 92—100.

[3] Es sei hier nur verwiesen auf die grosse Zahl von Reliquien, mit der nach Annal. Sax. an. 992 (SS. VI 636f.) die Halberstädter Kathedrale bedacht wurde; und nicht nur in ihrer Zahl, auch in ihrer Art fallen sie auf. — Sodann sei erinnert an den Bericht über die Einweihung des Bamberger Doms 1007 (Jaffé Mon. Bamb. 479—481); für die 8 Altäre fanden dort 132 Reliquien Verwendung. — Im Magdeburger Dom liess Otto I. nach Thietm. II 17, S. 28) sogar in den Säulenkapitelen Reliquien einschliessen. — Weitere Belege siehe bei den aufgeführten Autoren.

[4] III 212 (C. Gangr. 343 c. 20).

nungen und die Gläubigen selbst erzeigten in echt christlicher Liebesbetätigung den verstorbenen Mitchristen die schönsten und nützlichsten Akte, die des Gebetes[1]. War jemand gestorben, so hielt man beim Toten, der in die Kirche verbracht wurde, die Nachtwachen mit Gebet und Gesang[2]. Gewöhnlich am zweiten Tage nach dem Tode[3] fand das Begräbnis statt, das natürlich um so feierlicher sich gestaltete, je angesehener der Verstorbene war. Über den kirchlichen Begräbnisritus selbst erfährt man bei B. nichts[4]. Unmittelbar vor dem Begräbnis fand der Leichengottesdienst statt, verbunden mit Oblationen der Angehörigen[5]. Konnten ja die Seelen der Dahingeschiedenen auf viererlei Weise erlöst werden, einmal durch das priesterliche Opfer, dann durch das Gebet der Heiligen, weiterhin durch Almosen der Verwandten und endlich durch Fasten derselben[6]. Daher war auch abgesehen von der Darbringung des hl. Messopfers stets Almosen von seiten der Verwandten vorgeschrieben[7]. Ausser dem Besenknisgottesdienst wurde noch der Dritte, Siebente und Dreissigste gehalten, Gelegenheiten, die öfter bei der Zusammenkunft der Trauergäste Schmausereien, Trinkgelage und verschiedenen Mummenschanz im Gefolge hatten. Sie waren noch ein Rest germanisch-heidnischer Gebräuche und wurden deswegen von der Kirche be-

---

[1] Über Begräbniswesen vgl. im allgemeinen Gerdes I 642—646; Sass, Kultur- und Sittengeschichte etc., 76—80; L. Ruland, Geschichte der kirchlichen Leichenfeier, Regensburg 1901, 169—204.

[2] X 34. — Ruotger (Vita Brun. c. 47, S. 48) berichtet vom Nachtwachen bei der Leiche des Bischofs unter Gebet und Psalmengesang; von Thietmar (VIII 33, S. 213) wird erwähnt, er habe das Nachtwachen bei den Leichen nicht ertragen können; bei der Leichenfeier Adalberts II. v. Metz wird der Nachtwachen öfter gedacht (Vita Adalb. II c. 37, SS. IV 672, 8); desgleichen finden sie Erwähnung Vita Burch. c. 23 (SS. IV 846, 3).

[3] So wohl richtiger, als am dritten Tage, wie Ruland meint (179). Beleg hierfür ist besonders Othlon. lib. vis. VI (SS. XI 379, 52), dann auch Vita Burch. c. 23 (SS. IV 846, 4).

[4] Vgl. darüber Ruland 180—182.

[5] III 142 (Statt. eccl. c. 86).

[6] XIX 112 (Coll. Hibern. XV 1, 2).

[7] I 94 int. 53.

kämpft[1], konnten jedoch nie ganz ausgerottet werden. Der Jahrtage gedenkt B. nicht, doch sind sie zu seiner Zeit schon ebenso wie die übrigen Gottesdienste gehalten worden[2].

Selbstmörder, Diebe und Räuber, welche auf der Tat ertappt und getötet wurden, zur öffentlichen Busse Verurteilte, die keine Busse getan, endlich Exkommunizierte, die hartnäckig in der Exkommunikation verharrten, durften nicht kirchlich beerdigt werden; ebenso wurden für sie weder Messopfer noch Oblationen dargebracht[3]. Das gleiche galt für ungetaufte Kinder[4]. Dagegen wurde den von Gerichts wegen Hingerichteten das kirchliche Begräbnis durchwegs gewährt, da man, wofern sie reuig starben, ihren Tod als Sühne für ihre Vergehen auffasste[5].

Die gewöhnliche Begräbnisstätte bildete das Atrium (Kirchhof), schliesslich auch die Vorhalle oder besondere Nebengebäude der Kirche[6]. Für Ehegatten und wohl für die Verwandschaft überhaupt gab es gemeinsame Gräber (Familiengräber)[7]. Schon von altersher war man von dem Grundsatze ausgegangen, die Gebeine verstorbener Christen möglichst nahe bei denen der Martyrer und Heiligen, die in den Altären ruhten, zu bestatten, um gleichsam in deren Schutz und Fürbitte sie ruhen zu lassen[8]. Seit dem 4. Jahr-

---

[1] II 161 (Reg. I 216 = Capp. Hincm. I c. 14). — Beleg dafür bietet Thietm. VII 3 (S. 171), wo auch die Bedeutung dieser Tage erklärt wird; der 3. sei gehalten worden wegen des Glaubens an die Dreifaltigkeit, der 7. wegen der 7 Gaben des hl. Geistes.

[2] Vgl. Vita Meinw. c. 195 (SS. XI 152, 34); Ruland 184. — Vor Ablauf der 30 Tage nach dem Tode eines Christen durften auch die Erben nicht in Besitz einer Erbschaft treten (Sass 80).

[3] XIX 130, 131 (Ben. Lev. III 442); als Selbstmordarten sind erwähnt: Sich erstechen, vergiften, erstürzen, erhängen, ertränken; XI 59; III 152—156 (Greg. M. Dial. lib. 4 cc. 51—54); XI 47.

[4] IV 76 (Reg. I 131), XIX 5 int. 175.

[5] XI 76 (Reg. II 92 = C. Mog. 847 c. 27). — Einen Beleg hierfür bietet Ekkeh. Cas. c. 20 (S. 78), wo der auf Befehl Konrads I. 916 zum Tode verurteilte Herzog Burchard v. Schwaben als der kirchlichen Beerdigung teilhaftig geworden erwähnt wird.

[6] III 157, 159.

[7] III 160—162. — Der Mann wurde hierbei zur Linken der Frau bestattet (Thietm. VIII 7, S. 198).

[8] Ruland 126f.

hundert wurden deshalb auch die Toten insgemein in den Kirchen bestattet. Aber bald durften dort nur mehr Bischöfe und Äbte, ausnahmsweise auch verdiente Priester und Laien, vornehmlich Fürsten, beerdigt werden[1]. Ja jene Beschränkung trat schliesslich so sehr in den Vordergrund, dass in Kirchen, die früher als Begräbnisstätten gedient hatten, die etwa noch sichtbaren Grabhügel und Nischen eingeebnet werden mussten; wo die Leichen Ungetaufter in den Kirchen beerdigt worden, da waren die Wände abzuschaben, die Holzteile zu waschen und dann die Konsekration vorzunehmen. Konnte dies alles nicht geschehen, so mussten die Altäre entfernt und blosse Begräbnisstätten hier angelegt werden (Friedhofskirchen)[2]. Rechtlich kamen bezüglich des Begräbnisses zunächst die bischöflichen Kirchen in Betracht; allein da hierauf bei der Verbreitung des Christentums auf dem Lande nicht mehr Rücksicht genommen werden konnte, glaubte man dafür besonders Klosterkirchen empfehlen zu sollen, damit die Verstorbenen des Gebetes der Klosterleute teilhaftig würden. Schliesslich aber zogen doch die Pfarrkirchen wie das Zehent- und Taufrecht, so auch das Begräbnisrecht an sich und so war es seit dem 10. Jahrhundert geboten, sich bei der Pfarrkirche begraben zu lassen[3]. Allerdings geschah die Übertragung dieses Rechtes auf letztere nicht ohne den steten Widerspruch und die gegenteilige Handlungsweise der Eigenkirchenherrn, da „es ein tief eingewurzeltes, germanisches Recht derselben war, innerhalb ihrer Kirchen sich begraben zu lassen und gegen oder ohne Entgelt andern eine Grabstätte darin zu gewähren“[4]. Noch bei B. schimmert dieses selbstherrliche Recht durch und wird von ihm bekämpft, wenn es auch im Prinzip durch zahlreiche Kapitularien- und Synodalbeschlüsse schon zu seiner Zeit zurückgedrängt und aufgehoben

[1] III 151, 158, 233. — Einen Beleg für die Laienbestattung in der Kirche bietet beispielsweise Ekkeh. Cas. c. 20 (S. 78).

[2] III 13, 14 (Poenit. Theod. II 1 § 4, 5), 38 (Ben. Lev. I 111), 151 (Capp. Theod. c. 9), 157, 158.

[3] III 237.

[4] Stutz, Benefizialwesen 272.

war[1]. Bei der Pfarrkirche begraben zu sein, war aber auch mehr als angebracht; denn hier gingen Sonn- und Feiertags oder noch öfter die Pfarrkinder, Verwandte und Freunde aus und ein und schritten durch den Kirchhof, wo ihre Toten lagen. So sollten denn dieselben, sagt B. in seinem Korrektor, für sie beten oder, falls sie bei Gott wären, sie um ihre Fürbitte anrufen, nicht aber hier am Ort der Abgestorbenen schwätzen und lachen und eitlen Gedanken sich hingeben[2]. Die Gräber der Toten heischten aber auch äusserlich Ehrung; mit schwerster Busse wurde der bestraft, der ein Grab geschändet hatte[3].

IV. Abschnitt.

Die kirchlich-sozialen Verhältnisse.

1. Kapitel.

Stellung der Kirche zu verschiedenen Ständen.

Nicht bloss auf sittlichem Gebiete, auch auf sozialem hatte das Christentum in Deutschland, besonders seit jenen Tagen, da es in Karl d. Gr. seinen mächtigsten Beschützer und Förderer gefunden, umwertend gewirkt. Das trat namentlich in der höheren Einschätzung des Einzelindividuums und des Einzellebens hervor, eine Auffassung, die mit der germanisch-heidnischen Ansicht über die Persönlichkeit in weitgehendem Widerspruch stand. Es war diese Wirkung unausbleiblich,

---

[1] III 151, 158, 159. — Vgl. über den Begräbnisort von der rechtlichen Seite aus P. Lex, Das kirchliche Begräbnisrecht, Regensburg 1904, 17—29. Doch ist darin die für Deutschland so bedeutsame Ausübung des Begräbnisrechtes der Eigenkirchenherren in ihren Kirchen, wogegen zu wiederholten Malen die weltliche und kirchliche Gesetzgebung sich wandte, nicht berücksichtigt. Vgl. Capit. exc. 813 c. 20; Capit. exc. 827 c. 16; C. Meld. 845 c. 72; C. Trib. 895 c. 15.

[2] XIX 5 int. 186.

[3] XI 58, 63, XIX 5 int. 53.

da das Christentum zu sehr alle Lebensverhältnisse, aber auch wieder den Menschen im einzelnen erfasste, und da überdies auch äusserlich die Bedingungen gegeben waren, welche eine solche Durchdringung zuliessen und schützten, nämlich die enge Verbindung zwischen kirchlicher und weltlicher Gewalt. Zwar wurden die sozialen Wirkungen und Fortschritte des Christentums in Deutschland nicht wenig gestört und aufgehalten durch die schlimmen Verhältnisse des ausgehenden 9. und namentlich des 10. Jahrhunderts; allein das bedeutete nicht mehr einen prinzipiellen Rückschlag, sondern nur eine zeitweise Entartung des bereits Gewordenen.

So kam — bei Beginn des 11. Jahrhunderts — die Einwirkung des Christentums auf die sozialen Verhältnisse vor allem zum Ausdruck in der Stellung der Frauen in der Gesellschaft. Mochten immerhin die Germanen nach Tacitus im Weibe allgemein genommen etwas Heiliges und Erhabenes erblickt haben, rechtlich kannten sie für dasselbe durchaus keine auch nur annähernde Gleichstellung mit dem Manne. Erst das Eindringen christlicher Ideen hat ihm nach und nach zu grösserer Selbständigkeit verholfen. Es ist hier nicht der Ort, auf all diese Verhältnisse einzugehen[1]; hier handelt es sich vielmehr nur um die Feststellung derselben, soweit sie aus dem Dekrete Bs. sich erkennen lassen.

Danach wurde einmal das ehebrecherische Weib vor der rächenden Hand des Mannes in Schutz genommen[2]. Was dies besagen will, wird erst klar, wenn man weiss, dass nach deutschem Rechte der Ehemann sowohl die Frau wie den Ehebrecher selbst töten durfte[3]. Die Kirche aber stellte nicht den beleidigten Menschen, sondern den beleidigten Gott in den Vordergrund und verlangte keine Tötung, aber eine Busse

---

[1] Vgl. darüber die eingehenden Zusammenstellungen bei K. Weinhold, Die deutschen Frauen I 193—215.

[2] IX 73 (C. Trib. 895 c. 46).

[3] Freisen, Eherecht 622.

des schuldigen Teils. Deutlich findet sich auch diese ihre Stellungnahme durch jene Tatsache belegt, welche aus dem Leben des hl. Adalbert von Prag erzählt wird. Eine verheiratete Frau hatte mit einem Kleriker Unzucht getrieben und als sie getötet werden sollte, flüchtete sie zu dem Bischof, der sie in seinen Schut znahm. „Mehr“, glaubte er, „wird Busse mit Gott sie wieder aussöhnen als ihr Tod“[1]. Und diese Handlungsweise deckte sich vollständig mit der humanen kirchlichen Anschauung. Scharf kehrte sich auch letztere in der Frage der Trennung einer Ehe wegen Ehebruchs des einen Teils hervor. Das römische wie das deutsche Recht standen hier, nach unserem jetzigen Empfinden, auf einem höchst einseitigen und ungerechten Standpunkt, da sie nur dem Manne das Recht der Eheauflösung zubilligten im Falle des Ehebruchs der Frau, aber nicht umgekehrt[2]. Man konnte das verstehen, da im gesamten römischen Rechtssystem die potestas des Vaters und Familienhauptes jede Selbständigkeit der Frau in sich aufsog und im deutschen Recht in gleicher Weise eine Frau ausser der Munt, sei es ihres Vaters oder ihres Ehemanns, nicht denkbar war. Das kirchliche Recht aber konnte eine solch einseitige Auffassung nicht beibehalten,. da es die Ehe von dem höheren Standpunkte fasste, dass die Gatten nämlich in Gott ein Fleisch seien und jeder Teil, was die ehelichen Rechte und Pflichten betrifft, in gleicher Weise in Betracht komme. So war es nur folgerichtig, wenn kirchlicherseits der Frau bei Ehebruch des Mannes das gleiche Recht der Ehetrennung zuerkannt wurde, wie dem Manne[3]. Dem Frauenraube arbeitete die Kirche mit allen Mitteln entgegen, da dieser ebenso der Sittlichkeit wie geordneten sozialen Verhält-

[1] Canap. Vita Adalb. c. 19 (SS. IV 589).
[2] Freisen 779f.
[3] XIX 5 int. 38; ausgesprochen ist diese Rechtsgleichheit in dem Satze Bs.: eadem lex erit marito adversus uxorem (eigentlich: uxori adversus maritum), si ipse adulterium perpetraverit et si ipsa voluerit, propter fornicationem potest maritum dimittere. — Das Poenit. Theodor. (II 12 § 6) sagte dagegen noch ausdrücklich: Mulieri non licet virum dimittere, licet sit fornicator.

nissen widersprach[1]. Und gerade für die Zeiten des 10. und 11. Jahrhunderts war hier ein strenges Einschreiten um so eher notwendig, als sich gerade damals die Fälle des Frauenraubes dutzendemale wiederholten[2]. Wenn endlich die Kirche gegen das Konkubinenwesen kämpfte[3], so galt das ebenso den unsittlichen Zuständen überhaupt wie auch im Grunde genommen der Würde der Frauen in der legitimen Ehe. Denn eine solch hohe Auffassung von der einpaarigen Ehe, wie sie dem Christentum eignete, hatte kein Vorbild weder im römischen noch im germanischen Rechte.

Sicherlich also hat das Christentum auf diese Weise die Persönlichkeit der Frau in sozialer Beziehung erhoben über das niedere Niveau, auf dem sie im heidnischen Zeitalter stand. Aber trotz dieser dem allgemeinen Streben der Kirche nach Sittlichkeit entspringenden Vorteile für die Frauen war die kirchliche Anschauung von der Würde des Weibes überhaupt doch keine wesentlich höhere und edlere als die der heidnischen und altjüdischen Zeiten und die Auffassung der Väter, die in ihm nur etwas Unreines und ein niedriges Wesen erblickten, war keineswegs schon verblasst. Vom Altardienst mussten deswegen die Frauen sich fernhalten und lediglich das Herrichten des Leinenzeugs für die Altäre wies man ihnen zu[4], eine christliche Praxis, die ganz auf jüdischer Anschauung gründete. Ihre Reinigungszeiten sollten sie wie die Jüdinnen innehalten: 33 Tage nach der Geburt eines Knaben und 66 nach der Geburt eines Mädchens mussten sie dem Gottesdienste fern bleiben und zur Zeit der Menstruation

---

[1] IX 11—13; 32—39; XIX 5 int. 43.

[2] Vgl. darüber ausführlich bei Weinhold I 308—315; Sass 62 f. — Auch das Hofrecht Bs. beschäftigte sich in § 23 mit der Frage des Frauenraubes; dieser verfügte, der Räuber solle jedes Kleidungsstück, das die Frau im Augenblick des Raubes trug, Stück für Stück dem Vater dreifach ersetzen, dem Bischof aber den Bann so oft, als die Zahl der Kleidungsstücke betrug und ausserdem dem Vater noch dreimal den Bischofsbann und den Sippen 12 Schilde, 12 Lanzen und 1 Pfund Pfennige.

[3] IX 1, 15—17.

[4] II 116, III 100, 101, 115, VIII 84.

durften sie keine Oblationen bringen[1]. Nach des Apostels Wort: Taceat mulier in ecclesia war ihnen jegliche Beteiligung an Gerichtsverhandlungen und öffentlichen Versammlungen verboten und sie sollten sich, sagt B. ausdrücklich, von allen Regierungsgeschäften fern halten, da „sie die öffentlichen Angelegenheiten des Staates mehr in Verwirrung bringen als in Ordnung[2].

Solch ein Wort war kühn angesichts der Vormundschafts- und Verwesungsgeschäfte einer Adelheid, einer Theophano und einer Mathild während der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts und wenn es auf der einen Seite davon zeugt, wie wenig byzantinisch die grossen Kirchenmänner jener Tage trotz ihres königstreuen Sinnes dachten, gibt es doch auf der andern wieder ganz die kirchliche Anschauung von der niedrigen Bewertung des Weibes kund. Von tiefeinschneidender Bedeutung für die Beurteilung der Frauen war es auch, dass die Kirche der Vorstellung von ihnen als Hexen von Anfang an nicht allenthalben prinzipiell entgegentrat und diesen Wahn dadurch immer mehr nährte[3]. Und wenn schliesslich im Bussgericht den Frauen in masslos spezialisierender Kasuistik eine Menge der delikatesten Fragen eigens vorgelegt werden musste — B. selbst verzeichnet etwa 50 —, so zeugt dies davon, dass man im Weibe den Sitz und Ursprung aller Schlechtigkeit erblickte, sein edleres Wesen und natürliches Zartgefühl aber gänzlich übersah. Freilich hat, als einmal der christliche Geist völlig Wurzel geschlagen in den Gemütern, dieser Geist von selbst mit Naturnotwendigkeit gerade bei den Frauen und besonders bei den germanischen Frauen die edelsten Früchte gezeugt. Konnte man doch seit der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts in vielen ihres Geschlechtes

---

[1] XIX 140 (Poenit. Theod. I 14 § 17; doch an Stelle von: non intrent in ecclesiam neque communicent steht bei B. bloss: non offerant), 141 (statt des LVI der Druckausgabe muss es entsprechend den jüdischen Vorschriften doch wohl LXVI heissen).

[2] VIII 85 (Reg. II 174 = C. Namnet. im 9. Jahrhundert c. 19).

[3] Vgl. unten im 3. Kapitel dieses Abschnitts.

leuchtende Beispiele tiefer Frömmigkeit, edlen Familiensinns und heroischer Starkmut bewundern[1], Tugenden, die sich als harmonische Vermischung christlichen Geistes mit dem weiblichen Gemüte darstellten. So zeigte sich von selbst mit der Zeit die Gewegenwirkung: aus der Verkennung und Verachtung des Weibes ward die überschwengliche Verehrung, wie sie in der Minnesängerzeit zutage trat. Die Kirche als solche hat hieran keine Schuld.

Mehr noch als hinsichtich der Frauen zeigte sich der Einfluss der Kirche auf die Verhältnisse der Leibeigenen (Sklaven)[2]. Zwar hatte die Synode von Aachen 817 erklärt, die Sklaverei sei eine Tochter des Sündenfalls, eine Wirkung der durch ihn hervorgerufenen Herrschsucht, Habsucht und Grausamkeit; aber doch gestand sie wieder die Notwendigkeit derselben zu, da es nun einmal auf der Welt Herren und Knechte geben müsse[3]. Tatsächlich standen auch die wirtschaftlichen Verhältnisse derart, dass ohne dieselben nicht auszukommen war. Die Güter der Kirchen und Klöster konnten derselben so wenig entbehren wie die jedes weltlichen Gutsherrn. Ja dass den ersteren Leibeigene ebenso wie Grundbesitz vermacht wurden, war nichts Seltenes und eigentlich etwas Selbstverständliches. Dabei muss man im Ange behalten, dass die deutsche Leibeigenschaft im Grunde genommen viel weniger hart war als die Sklaverei etwa bei den Römern; sie bestand dort zur Hauptsache „in einer Reihe vielfach gefärbter Abhängigkeitsverhältnisse“[4], während sie hier

[1] Vgl. darüber in ausführlicher Aufzählung der Beispiele Grupp, Kulturgeschichte I 281—284.

[2] Vgl. O. Langer, Sklaverei in Europa während der letzten Jahrhunderte des Mittelalters, Programm des Gymnasiums zu Bautzen 1891.

[3] C. Aquisgr. 817 I c. 104 (Mansi XIV 212).

[4] Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer[4] I 418. Äusserlich unterschieden sich die Leibeigenen durch ihr geschorenes Haar, ihr kurzes anliegendes Gewand, ihre Waffenlosigkeit; rechtlich brauchte für sie kein Wergeld bezahlt werden, sie waren käufliche Ware und durften von den Herren geschlagen und selbst getötet werden. Sie waren von Gericht und Volksversammlung ausgeschlossen und besassen keine Eigentumsfähigkeit. Ihre Pflichten bestanden in den verschiedensten Frondiensten (Grimm 469—496).

als das menschenentwürdigendste Verhältnis zu den Herren sich darstellte. Die Kirche nun hat aber auch das Los der Leibeigenen mehr und mehr gemildert, da sie eben jedes Menschenleben unter dem Gesichtspunkt des Ewigen zu betrachten pflegte und so schliesslich zur völligen Aufhebung der Sklaverei beigetragen. Für Bs. Zeit lässt sich diese ihre Einwirkung nach seinem Dekrete folgendermassen festlegen.

Zunächst ist klar, dass aufgrund der christlichen Religionsvorschriften die Leibeigenen ebenso wie die Herren zur Teilnahme am Gottesdienst und an den Sakramenten berechtigt und verpflichtet waren. Auch die sonn- und feiertägliche Arbeit war für sie so gut untersagt wie für diese[1]. Dass hierin eine grosse Erleichterung für sie lag, ist einleuchtend. Besonders aber galt das von der rechtlichen Seite ihrer Eheschliessungen[2]. Für diese bestanden dieselben Vorschriften wie für die Ehen der Freien, nämlich Öffentlichkeit und Einsegnung durch den Pfarrer[3]. Waren diese Bedingungen erfüllt, dann galten auch die Ehen der Leibeigenen als unanfechtbare, legitime Verbindungen und sie durften nicht von den Herren beliebigerweise getrennt werden[4], ja sie brauchten nicht einmal mehr die Zustimmung der letzteren[5]. All das war aber nach römischem und auch germanischem Rechte nicht der Fall gewesen und es ist unzweifelhaft, dass hierin ein bedeutender Vorstoss zugunsten der sozialen Stellung der Leibeigenen lag. Nicht weniger günstig war für sie das kirchliche Asylrecht, das ja geradezu auf sie zugeschnitten erschien. Denn wo immer ein gewalttätiger Herr brutalerweise oder in Übereilung gegen seinen Knecht vorzugehen sich anschickte, da boten diesem die kirchlichen Asylsstätten einen wahrhaft humanen Schutz[6]. Am meisten aber kam für sie das

---

[1] II 82.
[2] Vgl. oben S. 160.
[3] IX 3 (Capp. Herardi c. 130; von B. ist zugesetzt das hier wichtige: cuiuscunque conditionis sit).
[4] IX 19.
[5] IX 29 (C. Cabill. 813 c. 30).
[6] Vgl. oben S. 125.

kirchliche Verbot der Tötung eines Leibeigenen in betracht, das den Herren oft und dringend eingeschärft wurde. Denn während nach heidnischer Auffassung dem Eigentümer über das ganze Hab und Gut, Leib und Leben des Knechtes alle Gewalt zustand, hatte hier endlich das Christentum der menschenunwürdigen Tötung desselben, die auch ohne jede Verschuldung auf seiten des Knechtes vor sich gehen konnte, ein Ziel gesetzt. Wie jeder andere Menschenmörder musste der Herr büssen, der seinem Leibeigenen ohne Schuld und Veranlassung das Leben nahm[1].

In sehr erheblicher Weise wirkten endlich auf die Verbesserung der Lage der Leibeigenen und auf die stete Verminderung der Zahl derselben die aus religiösen Motiven und in kirchlichem Interesse häufig vorgenommenen Freilassungen ein. Einmal sah man nämlich hierin Gott wohlgefällige Werke und so vollzog man sie nicht selten um des eigenen oder fremden Seelenheils willen[2]. Ausserdem galt ja der kanonische Grundsatz, dass alles, was einmal einer Kirche zu eigen gehörte, seien es Menschen, Vieh oder liegende Güter und anderes, dem Herrn eben durch dieses Eigentumsverhältnis geheiligt und geweiht worden sei[3]. War es dann aus irgendeinem Grunde im Kircheneigentum nicht mehr zu behalten oder zu verwenden, so durfte es nie mehr in Privatbesitz übergehen. Wenn nun Kircheneigene mit irgendwelchen andern vertauscht wurden oder entbehrlich waren, so musste ihnen aufgrund des angeführten Rechtssatzes stets die Freiheit gegeben werden[4]. Vor allem aber haben hierzu die sehr oft gewünschten Ordinationen Unfreier beigetragen. Bischöfe wie Pfarrer trachteten nämlich vielfach danach, für ihren Klerus Leute aus ihren Untergebenen, d. h. aus der Reihe ihrer Leibeigenen, zu gewinnen, da sie sich deren Anhänglichkeit und Treue um so eher versichert halten konnten; daneben

---

[1] I 94 int. 10; VI 17—19, XIX 5 intt. 5 u. 6.
[2] II 29 (Reg. I 416).
[3] III 129.
[4] III 173, 174 (Reg. I 381f.).

bildeten dann auch besondere Verdienste den Anlass zur Zulassung zur Ordination eines Knechtes. Mehr noch lag aber den Laien, welche Kirchen besassen — und deren waren es viele — daran, Eigenleute an ihren Kirchen als Geistliche anzustellen, da diese ein willkommenes Werkzeug zur Mehrung ihres Vermögens bildeten. Denn einmal liessen sie sich von denselben ebenso die kirchlichen Funktionen, wie auch noch andere, eines Ordinierten oft unwürdige Arbeiten und Dienstleistungen verrichten, und zum andern zogen sie die Kirchenzehnten selbst ein und versorgten daraus in kärglicher und schnöder Weise ihre Eigenpriester. Gegen solche Ausbeutungen von seiten der Eigenkirchenherren hatte sich die Kirche seit dem Kirchenkapitular von 818/19 wiederholt mit Erfolg gewandt[1], wenn es auch, wie eben die Wiederholungen der Verbote bezeugen, schwer hielt, letztere überall und in allen Fällen aufrecht zu erhalten. In erster Linie aber verlangte sie als Grundbedingung jeder Weihe eines Unfreien dessen bedingnislose Freilassung durch den Herrn[2] sowie die Gewähr dafür, dass nur geistliche Dienstleistungen von jenen gefordert werden dürften. Umgekehrt traf jene ordinierten Freigelassenen, welche den vom Herrn verlangten geistlichen Funktionen sich entziehen wollten, das Anathem[3].

Damit aber die Freilassung eine stets beweisbare und unantastliche sei, hatte sie in öffentlicher Weise vor sich zu gehen und mit Brief und Unterschrift des Herrn bekräftigt zu sein. Der Freizulassende wurde vom Herrn in die Kirche gebracht und in Gegenwart von geistlichen und weltlichen Zeugen wurde an der Seite des Altars der Freilassungsbrief verlesen. Dieser musste enthalten den Namen des betreffenden Herrn, den des Leibeigenen, Anlass und Zweck der Freilassung, die Bestimmung betreffs des Eigentumsrechtes an dem Ersparten des Knechtes (peculium), endlich Datum und Unterschrift des Herrn und der

---

[1] Vgl. oben S. 43 ff., 56.
[2] II 21, 24, 25, 31.
[3] II 234 (C. Altheim. 916 c. 38).

Zeugen[1]. Dieser Modus war in seinen äusseren Formalitäten nicht deutschen, sondern römischen Ursprungs, da nach ersterem als Ort der Freilassung nicht die Kirche, auch keine Zeugen und schliesslich auch keine Urkunde verlangt war[2]. Er galt aber ebenso bei Freilassungen zwecks Ordination wie bei allen andern überhaupt und nicht weniger für private wie für kirchliche Leibeigene. Wer immer einen Freigelassenen wieder in Knechtschaft bringen wollte, hatte die Exkommunikation zu gewärtigen und eine Strafe von 60 Solidi an den, dem er den Schimpf der Knechtschaft etwa zugefügt hatte[3].

Erwägt man alle diese Vorteile, welche das Christentum und die Kirche den Leibeigenen bot, so kann man nicht umhin, zu gestehen, dass beide wesentlich zur Milderung ihres Loses beigetragen. Unwahr aber wäre es, würde man von der Kirche behaupten wollen, sie hätte die vollständige Befreiung derselben zu erreichen gesucht[4]. Das lag ihr schon dem Gedanken nach völlig fern und sie hätte dies Ziel auch der wirtschaftlichen Verhältnisse wegen gar nicht anstreben können. Daher galt ihr der Leibeigene so gut als infam, wie dem Römer und Germanen[5]; das erworbene Gut desselben, das peculium, beliess sie ganz in der Gewalt des Herrn[6]; das Züchtigungsrecht wollte sie so wenig aufgegeben wissen wie jeder heidnische Sklavenherr, ja sie drohte dem das Anathem an, der es wagte, den geistlichen Herren, seien es Bischöfen oder Pfarrern, dieses Recht über die Leibeigenen abzusprechen[7]. Man denke nur, um sich die Tatsächlichkeit des Gesagten zu vergegenwärtigen, an die harten Be-

---

[1] B. führt zwei Formulare für Freilassungsbriefe auf: II 26, 27, 30.

[2] Vgl. Grimm, Rechtsaltertümer 461 f.

[3] II 30.

[4] So beispielsweise Grupp, Kulturgeschichte I 240.

[5] I 173.

[6] II 23 (Reg. I 409).

[7] I 94 int. 75; XI 67 (Capit. Carol. Calvi ap. Suess. 853 c. 9; et bannum nostrum component hat B. weggelassen). — Über die tatsächliche Übung dieses Rechtes durch Bischof Meinwerk von Paderborn siehe Vita Meinw. c. 147 (SS. XI 137, 52).

schlüsse der Synoden von Goslar (1019) und Pavia (1022), welche nicht bloss die Abhängigkeit der Priesterkinder, sondern die Verhältnisse der Leibeigenen überhaupt behandelten[1]. Wahr ist ja allerdings, dass die Kirche mit aller Macht dem Sklavenhandel entgegenarbeitete, aber nur insofern dabei der Handel jüdischer oder heidnischer Kaufleute mit christlichen Leibeigenen in betracht kam. Ja sie setzte den Verkauf eines leibeigenen Christen an einen Ungetauften direkt dem Menschenmorde gleich[2]. Hier spielte eben die Furcht um Gefährdung des Glaubens die Hauptrolle. Wenn einem Bischofe Adalbert von Prag unter anderem auch deswegen die Anhänglichkeit an sein Bistum genommen wurde, weil er die Menge von Gefangenen und Sklaven, welche „der Jude um unglückseliges Gold gekauft hatte", nicht wieder zurückzukaufen vermochte[3], so bildete gerade diese Furcht, nicht aber der prinzipielle Hass gegen die Sklaverei überhaupt, den Beweggrund der Empörung seines christlichen Gemütes. Unter Christen aber wurde mit christlichen Sklaven (Leibeigenen) Handel getrieben wie immer; erst späteren Jahrhunderten war es, nach langsamer Umgestaltung der wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse, vorbehalten, die Leibeigenschaft nach und nach zu beseitigen.

Eine besondere Beachtung verdient noch die Stellungnahme der Kirche gegenüber den Juden[4]. In Deutschland war die Zahl derselben im 10. und bei Beginn des 11. Jahrhunderts noch relativ gering, nur in grösseren Städten konnte man sie zahlreicher finden.

---

[1] Vgl. Hefele CG. IV[2] 670f.

[2] VI 49 (C. Confl. 922 c. 7). — Vgl. Thietm. VI 54 (S. 166).

[3] Canap. Vita Adalb. c. 12 (SS. IV 586, 16).

[4] Aus der reichen Literatur über dieselben vgl. ausser Döllingers Rede in seinen akad. Vorträge I (1888) „Die Juden in Europa" besonders H. Graetz, Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart, 11 Bde., Leipzig 1853—1876, IV—X in 2. Aufl. 1866—1881, II in 2. Aufl. 1902, III in 4. Aufl. 1888 und IV in 3. Aufl. 1893, X in 3. Aufl. 1897, XI in 2. Aufl. 1900; Br. Klaus, Die Juden im deutschen Mittelalter, in den deutschen Geschichtsblättern II (1901) 241—248 und 273—288; G. Liebe, Das Judentum in der deutschen Vergangenheit, in Mzd. KG. XI (1903).

Schon seit Karl d. Gr. begannen für sie mancherlei Beschränkungen; bedroht wurden sie aber erst seit dem Anfange des 11. Jahrhunderts durch die zunehmende Erbitterung des Volkes. Den äusseren Anlass gab hierzu der Umstand, dass 1009 der Kalif von Persien die Grabeskirche in Jerusalem zerstören liess. Es verbreitete sich darauf das Gerücht, die Juden von Orleans hätten ihn dazu veranlasst und nun wurden dieselben in allen christlichen Reichen viel angefeindet, vertrieben und getötet[1]. Insbesondere spielte sich eine grosse Judenverfolgung 1012 zu Mainz ab, wo der Taufzwang sehr strenge geübt ward[2].

Auch Bs. Dekret gewährt in die Verhältnisse der Juden seiner Zeit nicht uninteressante Einblicke. Zunächst spiegelt sich ihre Ausschliessung von den öffentlichen Verwaltungsstellen in einem Kanon wider, der ihnen verbietet, villici vel actores zu sein[3]. Auch als Kläger oder Zeuge konnte ein Jude Christen gegenüber nicht auftreten; er galt als infam[4]. Ja, um eine Gefährdung ihres Glaubens zu vermeiden, war es diesen verboten, mit Juden zu essen oder überhaupt Umgang zu haben[5]. Noch viel weniger war gestattet, Ehen mit Juden (Häretikern) zu schliessen, ausser es traten diese zum christlichen Glauben über[6].

Alle diese Bestimmungen waren mehr oder weniger alt und gaben der offiziell kirchlichen Anschauung, die noch keinen Hass gegen die Juden verriet, Ausdruck. Anders aber verhielt es sich zur Zeit Bs. mit der Frage nach der Tötung eines Juden. Hier erkennt man aus dem Dekret sofort, dass nichts weniger als humane Anschauungen zu seiner Zeit Platz gegriffen hatten. Es bringt nämlich aus Regino (II 94) den 27. Kanon

---

[1] Ademari hist. III 47 (SS. IV 137, 5). Graetz V[1] (nur die 1. Aufl. stand dem Verfasser zur Verfügung) im Anhang Note 22; Klaus 243.

[2] Annal. Quedl. an. 1012 (SS. III 81, 30).

[3] XV 31 (Ben. Lev. II 122).

[4] XVI 11 (Ps.-Is. ep. Eutych. ad epp. Sicil. c. 8).

[5] XIX 132 (C. Elib. c. 50); IV 83, 84 (C. Tolet. 633 cc. 59, 61).

[6] IX 78 (C. Laod. c. 31).

des Konzils von Worms 868, aber in solch charakteristischer Weise umgestaltet, dass man nicht umhin kann, daraus eine seit Ende des 10. Jahrhunderts verschärfte, feindselige Stimmung gegen die Juden abzulesen. Der Wormser Kanon sprach nämlich von der Tötung eines Heiden, Regino aber wendet ihn bereits auf die Tötung eines Juden und Heiden an und B. bezieht ihn in seiner Überschrift naturgemäss nur mehr auf ersteren, da zur Ermordung eines Heiden zu seiner Zeit und in seiner Diözese keine Gelegenheit mehr gegeben war. Während aber das Konzil und Regino besagen, ein solcher Totschlag sei kein leichtes Vergehen und müsse ebenso gebüsst werden wie jeder andere Menschenmord, ändert B. diesen Wortlaut vollständig um und sagt, man hätte hierfür, da man ein Ebenbild Gottes und mit demselben die Hoffnung auf künftige Bekehrung zunichte gemacht, 40 Tage bei Wasser und Brot zu büssen[1]. Den Mord eines christlichen Sklaven sühnte man wie den jedes anderen Christen; den des ungläubigen Juden aber schätzte man wesentlich tiefer ein. Darin liegt unverkennbar ein Einfluss der Zeitverhältnisse, die für die Juden, die „Lästerer der christlichen Religion", wie sie B. nennt[2], nicht nur keine Sympathie, sondern im Gegenteil feindselige Stimmung bereit hatten. Zur Taufe allerdings will B. die Juden nicht gezwungen wissen, ihr Übertritt zum Christentum sollte ein freiwilliger sein[3]. Allein dass dieser Grundsatz nicht allseits befolgt wurde, verraten die Klagelieder des gelehrten Juden R'Geschrom, der zu Bs. Zeit in Mainz lebte[4]. Wollte sich ein Jude taufen lassen, so hatte er für regelmässig eine acht-

---

[1] VI 33; nach I 94 int. 79 musste der Bischof beim Send nach den Fällen der Ermordung eines Juden fragen; dies gründete, da diese Frage von B. mit den übrigen 88 ohne Änderung herübergenommen wurde, noch auf der Gleichsetzung des Juden- und Christenmordes.

[2] IV 88; hier hiess es von den christlichen Sklaven, welche von Juden gekauft wurden, es sei Unrecht, sie in den Händen der Verfolger zu belassen; dafür setzte B.: quia nefas est blasphemum christianae religionis in vinculis tenere.

[3] IV 91.

[4] Graetz Anhang 22.

monatliche Katechumenatszeit durchzumachen[1]. Strenger aber zeigen sich wieder bei B. die Bestimmungen betreffs der Sklaven, die in Judenhänden waren. Für das unentwickelte Wirtschaftsleben jener Zeit waren nämlich die Juden von grosser Bedeutung durch ihre Gewandtheit in Kauf und Tausch, die auf jahrhundertelanger Tradition beruhte. Zunächst dem Handel zugewandt, hatten sie vornehmlich zwei Zweige desselben für sich in Beschlag genommen, die Einfuhr ausländischer Waren und die Ausfuhr von Sklaven, meist über Frankreich nach Spanien an die Sarazenen[2]. Man strebte kirchlicherseits danach, christliche Sklaven den Händen der Juden wieder zu entreissen, heidnische suchte man fürs Christentum zu gewinnen. Um ersteres zu erreichen, konnte meist nur ein Ausweg gefunden werden, nämlich der Rückkauf und es war zu diesem Zweck ein Fixum von 12 Solidi für jeden einzelnen bestimmt. Der Käufer konnte einen solchen Sklaven dann als Leibeigenen behalten oder ihn überhaupt frei lassen. Wollte sich ein Jude mit dem Kaufpreis nicht einverstanden erklären, so hatte der Sklave das Recht, ihm unverzüglich zu entlaufen und unter dem Schutze des kirchlichen Asylrechts sich in Sicherheit zu bringen[3]. Beschnitt ein Jude einen christlichen Sklaven, so hatte dieser ohne weiteres die Freilassung zu beanspruchen[4]. Auch für den heidnischen Judensklaven bestimmte B. den nämlichen Kaufpreis wie für den christlichen[5]. „Das war ein neuer Rechtssatz, gebildet nach der Analogie des giltigen Rechts“[6]. B. hat sich solche kirchliche Rechtszusätze, wo es ihm angebracht erschien, wohl erlaubt. Liess ein heidnischer Judensklave sich taufen, so musste er freigelassen werden[7].

---

[1] IV 81.
[2] Liebe 6f. — Vgl. Thietm. VI 54 (S. 166).
[3] IV 87 (?), 88.
[4] IV 90 (Ben. Lev. III 286).
[5] IV 88 (C. Matisc. 581 c. 16); von B. wurde der Zusatz gemacht: et si Christianum fieri desiderat, et non permittitur, similiter faciat.
[6] Hauck SB. 79.
[7] IV 86.

Dass solche Sätze sehr oft nur zum Schaden der Juden gehandhabt wurden, ist einleuchtend und ihre Klagen in diesem Punkte waren nicht unberechtigt. Doch haben andere Bischöfe wieder mehr als der streng kirchlich gesinnte Kanonist B. dieselben in Schutz genommen, eine Tatsache, die öfter in den Lebensbeschreibungen damaliger Bischöfe rühmend erwähnt wird, so von Adalbero II. von Metz und Waltherd von Magdeburg[1]. Nachdem nun mit dem 11. Jahrhundert ein allmähliches Aufblühen der Städte eingetreten war, ein nationaler Handelsstand den bisherigen Hausierhandel abgelöst hatte und eine rasche Vermehrung des Geldes, das damals in den verschiedensten Sorten geprägt wurde und kursierte, stattfand, eröffnete sich den Juden ein reiches Feld für ihre ererbte Gewandtheit in diesen Dingen[2]. Ein Bischof Rüdiger von Speier hat sie 1084 selbst gerufen zur Hebung seiner Bischofsstadt und mit hervorragenden Vergünstigungen sie bedacht. Aber „mit dem Steigen ihrer wirtschaftlichen Bedeutung stand proportionell das Sinken ihrer sozialen“[3]. Äusseren Anlass hierzu gaben die Kreuzzüge, namentlich der zweite, der innere Grund waren religiöse Misshelligkeiten und die Sorge um Eindämmung der jüdischen Markt- und Verkehrsbeherrschung. Von da ab haben auch, nicht ohne Mitverschulden der Juden selbst, die Kämpfe gegen sie im Mittelalter nicht mehr aufgehört.

---

[1] Constant. Vita Adalb. II Mett. c. 9 (SS. IV 661, 30): Universis non modo clericis, sed et laicis, Iudaeis etiam dilectissimus erat, ita ut usque hodie (er starb 1005, die Biographie ist ca. 1015 geschrieben), praetermittam christianos, ab ipsis nostrae etiam religionis infestissimis Iudaeis cotidianis luctibus et gravibus suspiriis defleatur. — Wie schon öfter, so findet man auch hier Adalbero im Gegensatz zu B.; vgl. oben SS. 21[1], 25[2] und 108[1]. — Thietm. VII 13 (S. 176): Den Erzbischof W. v. M. betrauerten auch die Juden bei seinem Tode († 1011) sehr.

[2] Liebe 6f.

[3] Liebe 7.

2. Kapitel.

Wohlfahrtsbestrebungen.

Die Einwirkung der Kirche auf Hebung und Wohlfahrt der christlichen Völker war von jeher eine tiefeindringende und umfassende. So hat sie hinsichtlich der Erziehung und des Unterrichts zusehends seit den Zeiten ihrer freieren Entfaltung in der Belehrung im christlichen Glauben und in all dem, was damit zusammenhängt, in der Sorge um wahrhaft christliche Zucht stets eine ihrer vornehmsten und wichtigsten Aufgaben erblickt und dafür der Zeit entsprechende Vorkehrungen getroffen. Nachdem in Deutschland unter der einflussreichen Sorge Karls d. Gr. das Schulwesen in ihrer Hand eine hohe Blüte und Entfaltung erlangt, blieb seitdem lange Jahrhunderte hindurch der Klerus und vor allem das Mönchtum, im ausschliesslichen Besitz der Bildung und damit das einzige Organ, das den Unterricht vermittelte. Gerade seit Mitte des 10. Jahrhunderts blühten die Schulen unter seiner Leitung, nachdem in der nachkarolingischen Zeit ein Stillstand eingetreten war, wieder neu auf und die Ottonen selbst nahmen den regsten Anteil an der Bildung des Volkes[1].

Die Stätten dieser Bildung waren die Kloster-, Dom- und Stiftsschulen und gerade die letzteren überflügelten zu dieser Zeit die altrenomierten Klosterschulen[2]. In Worms selbst stand zu Bs. Zeit die Domschule in höchstem Ansehen[3]. Allein diese Schulen waren zur Hauptsache für den jungen Klerus und für höhere Bildung berechnet und das galt vor allem ihrer einen Abteilung, der schola interna. Die schola externa wurde ja allerdings von Nichtklerikern besucht, allein sie war im allgemeinen doch nur eine Gelegenheit für Städter und solche, welche eine weitere Bil-

[1] Hauck KG. III 323—334.

[2] F. A. Specht, Geschichte des Unterrichtswesens in Deutschland 332—334.

[3] Vgl. darüber F. Falk, Die Wormser Domschule um das Jahr 1000, in HpBl. LXXII (1873) 542—556.

dung beanspruchten[1]. Um auch auf dem Lande einen Unterricht, wenn auch nur im Notwendigsten, zu ermöglichen, erstanden nach und nach die Pfarrschulen, nachdem schon zu Karls d. Gr. Zeit den einzelnen Pfarrern die Aufgabe des Unterrichts auf dem Lande wiederholt eingeschärft worden[2]. Zwar fehlte es in der nachkarolingischen Zeit noch an den nötigen Vorbedingungen für sie, namentlich an der Bildung kleinerer und zahlreicherer Pfarreien. Je mehr hierin aber Wandel geschaffen wurde, desto mehr konnte auch der pfarrliche Unterricht gehandhabt werden und Erspriessliches erreichen.

Man darf wohl hierfür das Dekret Bs., das gerade in diese Pfarrschulen einigen Einblick gewährt, als Zeuge anrufen. Denn wenn er für seine Zeit jene älteren Bestimmungen wiederholt, welche das Halten wenigstens eines Klerikers für jeden Pfarrer vorschreiben, damit ihm jener beim Schulunterrichte beihelfe, und welche die Leute ermahnen, ihre Kinder in die Schule oder in die Kirche zu schicken, damit sie wenigstens Glauben und Vaterunser dort lernten, so musste das von wesentlich tieferer Bedeutung sein als zwei Jahrhunderte zuvor. Es ist bereits oben dargelegt worden, in welcher Weise und wie sehr die Pfarreien mit Beginn des 11. Jahrhunderts sich vermehrten[3]; um so eher war dann auch die Möglichkeit gegeben, für einen besseren Unterricht Sorge zu tragen. Freilich war und blieb ein grosser Unterschied zwischen dem Lehrstoff und den Leistungen der ländlichen Pfarrschulen[4] und denen der Kloster- und Stiftsschulen. Aber für die Hauptbedürfnisse des Landes war immerhin gesorgt. „Einzelne begabtere Schüler mochte der Pfarrer auch in die Anfangsgründe der lateinischen Sprache einführen, um sie für den Klerikalstand vorzubereiten[5].

---

[1] Specht 150.

[2] Capp. Theod. Aurel. c. 20; Capit. Carol. M. a sac. prop. 802 c. 5; C. Mog. 813 c. 45.

[3] S. 91.

[4] Vgl. M. Kappes, Lehrbuch der Geschichte der Pädagogik, Münster 1898, I 361—383.

[5] Kappes 382.

Seit der Mitte des 11. Jahrhunderts begann dann für die Dom-, Stifts- und Klosterschulen der Verfall in Deutschland; der Schulmeister gehörte von da ab zu den städtischen Beamten, da die Gemeinden den gewöhnlichen Schulunterricht in die Hand nahmen [1]. Auf dem Lande aber blieben die Schulverhältnisse langefort die gleichen.

Tiefer noch als die Sorge um Erziehung und Unterricht griff das Streben nach Unterstützung der Armen in das soziale Leben ein. „Die Sorge um Linderung der Not war der Kirche eigen, so eigen wie das Lehramt selbst. Doch gab es Zeiten, wo die christliche Charitas besonders blühte; eine solche Zeit war die karolingische“ [2]. Allein der Zwang, der in den diesbezüglichen Gesetzen jener Zeit lag, war einer ungeheuchelten und ungehemmten Opferwilligkeit späterhin nicht günstig; der Vorteil dabei war nur einer, nämlich der einer Organisation überhaupt [3]. Seit Ludwig d. Fr. wurden sodann keine allgemein bindenden Bestimmungen über die Armenpflege erlassen; „sie hörte auf, ein Gegenstand der kirchlichen Gesetzgebung zu sein“ [4]. Nicht aber trat damit ein Stillstand in der Ausübung der Wohltätigkeit selbst ein. Stets aufs neue wurde sie durch Auffrischung der alten Vorschriften genährt.

So erneuerte auch B. diese Satzungen und mahnte dadurch aufs eindringlichste zum Almosengeben und zur Barmherzigkeit. Organisatorisch war hiernach die Armenversorgung ein Gegenstand jeder einzelnen Pfarrei für sich; daneben bestand die stets in Anspruch genommene Freigebigkeit der Klöster [5]. Von den Einkünften jeder Kirche, es mochten Zehenten oder Oblationen sein, musste der vierte Teil zu Armenzwecken

---

[1] Hauck KG. IV 59.

[2] F. Falk, Die Sorge für die peregrini et pauperes in den alten Klöstern, in HpBl. CXIV (1894) 342.

[3] G. Ratzinger, Geschichte der kirchlichen Armenpflege, Freiburg 1884², 229—233.

[4] Ratzinger 236.

[5] Vgl. darüber den oben angeführten Artikel von Falk in den HpBl. 340—350, sowie Ratzinger 211—218.

verwendet werden[1]. Dadurch war ein ständiger Fond für die Bedürfnisse der einzelnen Ortschaften geschaffen und den mannigfacheren Verpflichtungen grösserer Orte entsprachen dann auch reichere Einkünfte. Schon in der Karolingerzeit hatte man diese Mittel mancherorts dazu benützt, eigene Wohnungen für Arme einzurichten, die sogenannten Hospitäler (Xenodochien); diese blieben auch jetzt noch erhalten und mit der Vermehrung der Pfarreien wuchsen auch sie an Zahl[2]. In jeder Diözese unterstanden diese Häuser der kirchlichen Aufsicht und zwar der Oberaufsicht des Bischofs. Sobald der Verwalter eines derselben bei Empfangnahme und im Verbrauch der Quarta pauperum sich Veruntreuungen zu schulden kommen liess, ward er abgesetzt, musste den Schaden ersetzen und dreijährige Busse tun[3].

War so auf Grund von Gesetzen und Vorschriften zwangsweise immer für ein gewisses Mass von Almosen gesorgt, so fand doch auch daneben die freiwillige Wohltätigkeit keine Einschränkung, ja sie mochte, im ganzen genommen, den grösseren Teil der abfallenden Armeneinnahmen bilden[4]. Wiederholt werden nämlich bei B. Laien wie Geistliche ermahnt, des Almosengebens nicht zu vergessen schon um deswillen, damit dem Raub und Diebstahl gesteuert würde. Die Geistlichen, vorab die Bischöfe, sollten Arme zu Tisch laden, damit sie selbst mit gutem Beispiel vorangingen[5]. Wie sehr in der Tat gerade die letzteren die rühmenswertesten Beispiele gaben, ist in den vielen Bischofsbiographien jener Zeit wiederholt zum Ausdruck gebracht, wenn auch nicht in allweg den oft übertriebenen Lobeshymnen Glauben geschenkt werden darf[6]. Die

---

[1] Siehe oben S. 54f.

[2] Vgl. Ratzinger 218—220.

[3] XIX 139 (?).

[4] Ratzinger 220—223; W. Schmitz S. J., Privatwohltätigkeit im Mittelalter, in HJG. XIX (1898) 288—304 und 772—791.

[5] II 72 (Reg. I 207), 166 (Reg. I 212 = Capp. Hincm. I c. 10), 167 (Reg. II 428 = Capit. ap. Vern. pal. 884 c. 12), 168 (Reg. II 427 = l. c. c. 13), XIX 116 (Poen. Cumm. VIII 5).

[6] Wegen der Belege sei hier auf Ratzinger 253—258 verwiesen.

grössere Menge der Almosen lieferten aber seit dem 10. Jahrhundert die immer mehr in Aufnahme gekommenen Bussredemptionen in Geld. Es ist oben bereits davon gesprochen worden, in welch mannigfacher Weise diese Geldredemptionen Anwendung fanden[1]. Wer immer konnte, bediente sich meistens dieser einfachen Art, der Busslast los zu werden, wiewohl auch sonst noch Wege hierzu offen standen. Die Summe des Redemptionsgeldes überbrachte man dem Pfarrer, hatte ihm aber dabei anzugeben, ob es zum Loskauf von Gefangenen oder für rein kirchliche Zwecke oder für die Geistlichen selbst oder für die Armen bestimmt sein sollte[2]. Die steigende Zunahme des Geldes liess diesen Weg auch nicht allzu beschwerlich erscheinen und so war die Bussdisziplin, freilich entgegen ihrer eigentlichen Tendenz, „ein mächtiger Ansporn zur Ausübung von guten Werken gegenüber den Armen“[3].

Im ganzen genommen muss man sagen, die Armenpflege der damaligen Zeit war im besten Sinn eine kirchliche, sowohl ihrem Antriebe als ihrer Leitung nach. Als aber mit dem 12. Jahrhundert die Kirchenvögte die Bedränger der Kirchen wurden und das Kirchenvermögen zu ihren Gunsten schmälerten, als die Grundherrn die kirchlichen Zehnten an sich rissen und der Episkopat selbst, meist vornehmen Kreisen entstammend, ein Herablassen zum Volke und eine Unterstützung der Armen kaum mehr kannte, da zerfiel die Armenpflege der kirchlichen Gemeinden als solcher in der Stadt wie auf dem Lande. In den Städten nahm die Gemeinde dieselbe in die Hand, auf dem Land behauptete meist die Privatwohltätigkeit ihre Stelle; dazu entstanden Orden, die sich Armen- und Krankenpflege zur eignen Aufgabe setzten[4]. Die Armenpflege war nicht mehr ausgesprochen kirchlich.

Mit der Armenpflege im engen Zusammenhang stand die Sorge für die Pilger und die Reisenden.

---

[1] Siehe oben S. 148.
[2] XIX 22 (Reg. II 446 = Poenit. Darmst. c. 41).
[3] Ratzinger 223.
[4] Hauck KG. IV 54 f.

Wer über Land zog, sei es aus Anlass einer Pilgerreise oder irgendwelcher privater Interessen wegen, der kehrte da, wo er keine Verwandten und Bekannten hatte, in den Hospitälern oder in den Klöstern oder schliesslich auch bei den Geistlichen ein. „Für jedermann, hoch und niedrig, stand deren Tür Tag und Nacht offen und niemand klopfte vergeblich an“[1]. Welch hohe praktische Bedeutung die Ausübung der Gastfreundschaft in jenen Tagen besass, lässt sich denken, da es eben an Gasthäusern im heutigen Sinn fehlte. Jeder Reisende war also auf die Barmherzigkeit seiner Mitchristen angewiesen. Deshalb befremdet es nicht, wenn kirchlicherseits nachdrücklichst die Pflicht der Gastfreundschaft eingeschärft wurde und zwar den Laien ebenso wie den Geistlichen[2]. Wer einen Fremden nicht aufnahm, der hatte ebensoviele Tage Busse zu tun, als er ihn hätte aufnehmen sollen[3]. Tatsächlich wurde auch die Aufnahme der Reisenden überall gern gewährt. Das Gastrecht galt als heilig und unverletzlich und um so verabscheuungswürdiger handelte der, welcher es in rachsüchtiger Weise verletzte. Nur ein Fall ist aus jener Zeit erwähnt, dass der Gast vom Hausherrn hintergangen und getötet wurde[4]. Sonst aber ward wenigstens das gewährt, was schon Karls d. Gr. Kapitulare gesetzlich normiert hatte: Dach, Herd und Wasser[5].

3. Kapitel.

Die Volksmoralität.

Frägt man nach dem Stande der Sittlichkeit, wie er sich in Bs. Dekret widerspiegelt, so wird man vor allem im Auge behalten müssen, dass er ein kirchliches Rechts- und Bussbuch schrieb, das pflichtgemäss

[1] Vgl. Sass 50—60.
[2] II 166—168, XIX 115 (Poenit. Cumm. VIII 2).
[3] XIX 5 int. 130.
[4] Thietm. VIII 47 (S. 221 f.); vgl. ausführlich Sass 55—58.
[5] Capit. miss. gen. 802 c. 27.

alle möglichen Fälle von Sünden und Lastern, nicht aber die Tugend behandeln musste. Man darf auch nicht daraus, dass er zur Behandlung des Mordes und Aberglaubens, des Meineids, der Unmässigkeit und Unkeuschheit je ein eignes Buch verwendet, schon kurzerhand auf die schlimmsten Zustände in diesen Dingen schliessen. Eine solche Einteilung nach den Hauptsünden war in den Bussbüchern von jeher üblich und B. hat sie womöglich in den einzelnen Büchern seines Dekrets beibehalten. Nur da, wo er ausserdem in seinem Korrektor oder genauer in seinen Beichtfragen einer Sünde erhöhte Aufmerksamkeit schenkt, ist ein unmittelbarer Rückschluss auf die realen Verhältnisse gestattet. Den eigentlichen Prüfstein werden aber immer anderweitige Tatsachenberichte abgeben.

Wenn man aus der Gesamtanzahl der Kanones, die das Dekret gegen ein Laster zu Felde führt, Schlüsse auf die Häufigkeit dessselben zu ziehen berechtigt ist, so gilt das vor allem für die über alle möglichen Arten von Mord und Totschlag. Nicht nur das 6. Buch speziell wendet sich dagegen, vielmehr treffen von den Beichtfragen allein 25 auf diesen Punkt[1]. Dabei ist ausdrücklich auch das Verbot der Blutrache eingeschärft, die damals trotz Karl d. Gr. und seiner Nachfolger Eifer noch nicht ausgemerzt war[2]. Die Selbsthilfe der Sippen wurzelte eben noch zu tief in den Gefühlen und Anschauungen des Volkes, als dass sie in einem oder zwei Jahrhunderten sich hätte wegbefehlen lassen; noch bis tief ins Mittelalter herein ward sie als ein Familienrecht geübt[3]. Die Bestätigung hierfür bietet das Hofrecht Bs., in welchem er seiner Familie das Recht der Blutrache unumwunden zugestand; allerdings wollte er es auf den nächsten Verwandtenkreis beschränkt und nur bis zur Erlegung des Wergeldes ausgedehnt wissen[4]. Wenn aber in Bs.

---

[1] XIX 5 intt. 1—25.
[2] XIX 5 int. 2, VI 32 (Poenit. Darmst. c. 13).
[3] H. Siegel, Deutsche Rechtsgeschichte, Berlin 1895[3], 391f.
[4] Hofrecht § 30. Vgl. Gengler in seinen Erörterungen hierzu S. 36.

Familie in einem Jahr nicht weniger als 25 Mann erschlagen wurden[1], so mag diese hohe Zahl aus der Feindschaft mit den Mannen des Klosters Lorsch sich in etwa erklären lassen; allein auch anderwärts war es ohne solche öffentliche Feindseligkeiten verhältnismässig nicht besser[2].

Ähnlich wie mit der Häufigkeit des Mords stand es mit den Vergehen gegen die Keuschheit und eheliche Treue. Auch darauf kommt B. in etwa 33 Fragen seines Bussbuchs zu sprechen. Das Konkubinenunwesen war auch in besonderer Blüte[3] und dass Ehebruch tatsächlich damals etwas wenig Seltenes gewesen, dafür ist Thietmar ein unanfechtbarer Zeuge[4]. Im Gefolge der Unzuchtssünden erschienen dann auch Fruchtabtreibung und Kindstötung, deren B. auffallend oft Erwähnung tut[5]. Die Pfarrer hatten öffentlich vor Kindsmord zu warnen und unglücklichen Müttern nahe zu legen, ihre Kinder lieber, falls sie dieselben nicht ernähren konnten, vor den Kirchentüren auszusetzen, damit der Geistliche sie aufnehmen und jemandem zur Erziehung geben könne[6]. Ward ein Kind an der Kirchentüre gefunden, so wurde hierüber ein Protokoll aufgenommen, um böse Nachreden gegenüber den Geistlichen zu vereiteln; am nächsten Sonn- oder Feiertag wurden dann die Gläubigen über den Fund verständigt und wenn das Kind innerhalb 10 Tagen nicht abgeholt ward, trug man für seine weitere Unterkunft Sorge[7].

Das leichtsinnige Schwören muss an der Tagesordnung gewesen sein und im Privatleben leistete man den Schwur auf alle möglichen und unmöglichen Dinge: bei Sonne und Mond, bei Himmel und Erde, auf das

---

[1] Hofrecht § 30.
[2] Vgl. oben S. 10f.
[3] Vgl. oben S. 154.
[4] Thietm. IX 3 (S. 240): Apud modernos plus quam compressa ancillarum multitudo quaedam pars matronarum, cupidine veneria pruritui noxio subscalpente, marito vivente mechatur.
[5] I 94 intt. 5, 6; XVII 51—55, 57, 60 (Poenit. Egb. VII 9); XIX 5 intt. 154—159.
[6] III 200 (Reg. II 68).
[7] III 201, 202.

Haupt oder Haar Gottes, auf Kreaturen, auf die geweihte Hand des Bischofs, auf ein geweihtes und ungeweihtes Kreuz[1]. Darum stellte auch B. die Mahnung des Konzils von Meaux (845 c. 39) an die Spitze seines Buches über Eid und Meineid (XII.), die gerade das fortwährende Schwören verbietet[2]. In seinem Hofrecht hat er absichtlich den Eid soviel wie möglich aus dem Gerichtsverfahren verdrängt und an Stelle desselben den Zweikampf oder das Gottesurteil auch für Freie gesetzt[3]. Sichtlich wollte er die vielen Meineide seiner Zeit dadurch verhindern, hat aber zugleich, „vielleicht unbewusst, dem germanischen Geiste damit Konzessionen gemacht“[4]. Auch die Synode von Seligenstadt zog, offenbar unter Bs. Einfluss, das Gottesurteil dem Eide vor[5]. Dass Falscheide vorkamen, das beweist auch jene Episode aus Bischof Meinwerks Lebensbeschreibung, vor dem 7 Leute zu schwören hatten; sie schwuren falsch und 4 verloren zur Strafe das Augenlicht, dreien ward die Hand lahm[6]. Solche Berichte, so wenig wahrscheinlich sie hinsichtlich ihrer Tatsächlichkeit klingen, waren nur dazu angetan, abschreckend zu wirken. Dass auch das Fluchen nichts Unbekanntes gewesen, dafür bietet Bischof Megingaud von Eichstätt, der „Virtuos im Fluchen“[7] und „der Freund kurzer Gottesdienste und langer Mahlzeiten“, einen sprechenden Beleg[8].

Wenn ferner B. in seinem 14. Buche, das die Un-

---

[1] XII 5 (Poenit. Egb. VI 2, 3), 15 (?), 19, XIX 5 int. 29. — Nach E. Friedberg, Aus deutschen Bussbüchern, Halle 1868, 58 gibt sich darin eine heidnische Auffassung kund.

[2] XII 1.

[3] Hofrecht §§ 12, 14, 17, 19, 30, 31, 32.

[4] Boos RhSt. I 308.

[5] C. Selig. c. 14.

[6] Vita Meinw. c. 135 (SS. XI 134, 30).

[7] Hefele CG. IV² 664.

[8] Vgl. über ihn Giesebrecht II⁵ 76 f. „Im Waldesgrün sah man ihn ordinieren; war ihm die Menge der zuschauenden Leute zuviel, so schickte er sie unter Flüchen nach Hause. Als er einst nach Italien zog, erwirkte er von seiner Geistlichkeit sich die Erlaubnis, hundertmal fluchen zu dürfen; aber bald war das erste Hundert überschritten und er suchte um ein zweites Hundert nach; auch das wurde voll.“

mässigkeit, vor allem im Trinken, behandelt, die Hälfte der Kanones den Geistlichen widmet, so dürfte damit genugsam zu erkennen gegeben sein, dass auch sie derlei Sünden nicht allzu fern standen[1]. Nicht umsonst wird von einem Johann von Gorze und Willigis von Mainz eigens hervorgehoben, sie hätten es nie zur Unmässigkeit oder zu einem Rausch gebracht[2]. Haben aber die Kleriker überregen Eifers im Trinken sich beflissen, so werden damals die Laien in diesem Stücke ihnen kaum nachgestanden sein, vielmehr sie womöglich noch übertroffen haben[3].

Nicht besser stand es schliesslich mit Diebstahl und Raub. Freche Menschen schonten selbst der Kirchen und des Kirchenguts nicht. „Wie gross die allgemeine Unsicherheit gewesen sein muss, geht aus der häufigen Erwähnung von Räubereien und Plünderungen hervor“[4] und so war es nicht grundlos, wenn B. in dem XI. Buche seines Dekrets diesem Übel zu steuern suchte. Human lautete in dieser Beziehung eine Bestimmung seines Hofrechts, wonach Diebstahl aus Not nicht zu bestrafen war[5].

---

[1] Vgl. oben S. 37.

[2] Vita Joh. Gorz. c. 94 (SS. IV 364, 16); Lib. de Willig. consuet. c. 2 (SS. XV 744, 28); cfr. Vita Bernw. c. 5 (SS. IV 760, 2 s.).

[3] Vgl. lib. XIV und XIX 5 intt. 77—81. — A. Schultz (Das häusliche Leben der europäischen Kulturvölker vom Mittelalter bis zur zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, München und Berlin 1903 [Handb. der mittelalt. und neueren Gesch., hsg. von v. Below und Meinecke] S. 297) sagt: „Jedenfalls war dem früheren Mittelalter die Sucht, sich zu berauschen, fremd; dass es nicht hin und wider Sünder gegeben hat, soll nicht behauptet werden; doch es gilt, ganz besonders in guten Gesellschaften, nicht für anständig, sich zu betrinken. Zuerst beginnt man im 15. Jahrhundert Gefallen am Rausche zu finden, besonders in Deutschland.“ Das dürfte, wenigstens was Bs. Zeit anlangt, doch zu milde ausgedrückt sein. Ein oft vorkommendes, übermässiges Essen und namentlich Trinken muss schon damals im Schwange gewesen sein, wenn man natürlich auch noch nicht von jenem grossen „Saufteufel“, der im 16. Jahrhundert in Deutschland spuckte, reden darf.

[4] Vgl. die zahlreichen Belege bei Sass 52^{10}.

[5] Hofrecht § 32. Vgl. Dekret XI 56 (Poenit. Ps.-Egb. IV 25), wo in diesem Fall bei Zurückgabe nichts, bei Nichtzurückgabe 3 Wochen Busse verlangt werden.

Den Hauptraum nehmen aber bei B. unstreitig seine Bestimmungen über den Aberglauben ein. Sicherlich ist hieraus der Schluss berechtigt, dass der Bischof damit einem tiefgehenden und weitverbreiteten Zeitübel gegenübertreten wollte. Nicht nur die diesbezüglichen Fragen auf dem Pfarrsend, die er ja nur aus Regino herübernahm, sondern mehr noch sein X. Buch, das er ganz dem Aberglauben widmet[1] und am deutlichsten die grosse Menge Beichtfragen in seinem Korrektor[2] tun das kund. Mit dem grössten Teil der letzteren wollte er offenbar die Wirklichkeit getroffen wissen und er hat auch aus dieser vielfach geschöpft. Die von altersher üblichen Gebräuche und Vorstellungen wurzelten eben noch zu tief in den Gemütern und B. selbst spricht sich dahin aus, dass sie stetsfort von dem Vater auf den Sohn sich vererbten[3]. „Das Heidentum als Religion war, wenigstens am Rhein, längst schon vernichtet; aber das Heidentum lebte als Aberglaube fort und fast ein jeder glaubte an den Einfluss und an die Macht der alten Götter"[4].

An Personen, welche sich mit dem Aberglauben beschäftigten, fehlte es zu Bs. Zeit nicht. Berufsmässige Wahrsager entbot man ins Haus, um sich die Zukunft prophezeihen zu lassen[5]. B. spricht von magi, arioli, incantatores, haruspices, divini und sortilegi[6], Ausdrücke, die zwar dem römischen Kult und

---

[1] Der Hauptteil des X. Buches entstammt Regino und Hrabans „Liber de mag. praestigiis", einiges Pönitentialen, dem Registrum Gregors, Pseudo-Isidor, Bened. Levita und der Dionysio-Hadriana.

[2] Vgl. dazu oben S. 133[1]. — Zusammenstellungen der Aberglauben-Kanones des Dekrets finden sich in J. Grimm, Mythologie III (1878[4]) 404—411; Friedberg, Aus deutschen Bussbüchern, 81—101, der auch jeweils die Quellen für den Korrektor anzugeben versucht; J. Hansen, Quellen und Untersuchungen z. Gesch. des Hexenwahns, Bonn 1901, 40—42 (nur teilweise).

[3] XIX 5 int. 55.

[4] Boos RhSt. I 254.

[5] XIX 5 int. 54.

[6] I 94 int. 42, X 3—6, 23, 30, XIX 5 int. 54. — Vgl. Indiculus superstitionum cc. 12—14 samt den einschlägigen Erklärungen bei Albin Saupe, Der Indiculus superstitionum et paganiarum, Progr. des städt. Realgymnasiums, Leipzig 1891, 16—20.

Glauben entstammen, die aber B. eben in ihrer Mannigfaltigkeit auch auf die vielerlei Arten der Zauberei und Wahrsagerei seiner Zeit angewendet wissen wollte. Im besonderen zieh man die Frauen in der Volksmeinung aller möglichen Zauber- und Weissagekünste und eine grosse Menge abergläubischer Handlungen legt B. in seinem Korrektor gerade ihnen zur Last. Am häufigsten hielt man sie für „Hexen" (strigae)[1], die mit dem Satan Umgang haben, in gewissen Nächten von der Seite des Gatten weg rücklings auf Tieren oder Besen zu Hexenversammlungen reiten und dort mit den Dämonen in der freiesten Weise verkehren; ja sie sollten dazu sich geradezu gezwungen fühlen[2]. Diese Vorstellungen von den Hexenumtrieben der Frauen traten in der kirchlichen Gesetzgebung erst seit dem 9. Jahrhundert auf. „Das beweist zweifellos soviel, dass ihnen die kirchliche Autorität bis dahin keine besondere Bedeutung fürs Leben beimass, dass dieselben andererseits aber auch nicht zu Handlungen verleiteten, die das Strafbedürfnis der Kirche wachriefen"[3]. Von dieser Zeit an aber wurde immer mehr gegen sie gekämpft, offenbar auch deswegen, weil sich die Wahnvorstellungen nicht verloren, sondern verdichteten. Doch nicht bloss anerkannte und erprobte Zauberer und Hexen, auch jeder einzelne konnte die verschiedensten abergläubischen Handlungen vornehmen und man erhoffte sich auch da den sichersten Erfolg.

Der gesamte Aberglaube gründete auf dem grösseren oder geringeren Vertrauen gegenüber den zahlreich gedachten Geistern. Die alten Götter waren ja durch das Christentum zu Dämonen gemacht worden; aber

---

[1] Das Wort „Hexe", entstanden aus hagazussa, ist zu Bs. Zeit noch wenig üblich gewesen; mala mulier, striga, auch masca findet sich dafür. Vgl. J. Frank, Geschichte des Wortes „Hexe", im Anhang (VII) zu Hansen, Quellen etc.

[2] I 94 int. 44, X 1 (B. zitiert: ex Conc. Anquir., jedoch falscherweise; über die Quellenverhältnisse dieses sogenannten Canon episcopi, der für das Hexenwesen der späteren Zeit von ausserordentlicher Bedeutung wurde, siehe Friedberg 67—73), X 29, XIX 5 intt. 64, 84, 165, 166.

[3] J. Hansen, Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozess im Mittelalter, München 1900, 48.

mit dieser Umstempelung war die Furcht vor ihnen und der Glaube an sie noch nicht verschwunden. Je nachdem dann das eine oder andere dieser beiden Momente vorwog, erwartete man sich von ihnen Nutzen oder Schaden. Ja der von der Kirche ausdrücklich betonte Teufelsglaube hat diesen Vorstellungen stets wieder neue Nahrung gegeben[1]. Die Lüfte, Felder und Wälder, Wohnstätten und Plätze, Häuser und Bäume dachte man sich von diesen Geistern erfüllt. Manche behaupteten, mit ihnen besonderen freundschaftlichen Verkehr zu haben und Liebschaften mit ihnen eingehen zu können; mit dem Satan, mit Frau Holda oder Diana ritten die Hexen durch die Lüfte, für die drei Nornen richtete man zu gewissen Zeiten im Haus Speisen her mit 3 Messerchen, um sie günstig zu stimmen; in Keller und Scheunen vermutete man Satyrn und Pane (Waldschrate), denen man von Zeit zu Zeit Kinderspielzeug bereit legte, damit sie nicht schadeten[2]. So kam man denn dazu, dass man auch in christlicher Zeit vor Hahnenschrei sich nicht aus dem Hause wagte, da man behauptete, zu dieser Zeit hätten die unreinen Geister noch über die Menschen Gewalt; erst der Morgenruf des Hahns verscheuchte sie[3]. Endlich glaubte man auch an den Werwolf. Die Nornen konnten einem Kinde bei der Geburt schon die Fähigkeit mitteilen, sich im Leben nach Gutdünken in einen solchen zu

[1] Man vgl. dazu nur das bekannte sächsische Taufgelöbnis: Forsachistû ... allum dioboles uuercum? End ec forsacho allum dioboles uuercum and uuordum, Thuner ende Uuôden ende Saxnôte ende allum them uuercum (Müllenhoff-Scherer, Denkmäler I[3] 198).

[2] XIX 5 intt. 147; 64, 84; 148; 97. — Die feminae agrestes, quas sylvaticas vocant sind die „wilden Frauen" des germanischen Götterglaubens. Vgl. W. Mannhardt, Wald- und Feldkulte, Berlin I (1875), 112f.

[3] XIX 5 int. 145. — Die Sitte, Bilder von Hähnen zum Verscheuchen der Geister öffentlich anzubringen, war denn auch mancherorts vorhanden; so steckten die Wenden auf Maibäume solche (Grimm, Myth. II[4] 558). Der erste Hahn auf einer Kirche ist erwähnt bei Ekkeh. Cas. c. 53 (S. 201). Thietm. VIII 68 (S. 234) berichtet von einem Spuck im Hause einer Frau, der auch stets vor Hahnenschrei sich hören liess; die Benediktionen eines Priesters machten demselben nach und nach ein Ende.

verwandeln[1]. Diesem Dämonenglauben kam aber auch die Kirche vielfach unwillkürlich entgegen; jene Tatsache, die Thietmar berichtet, Bischof Reinbern von Kolberg hätte das Meer dadurch von den Geistern gereinigt, dass er vier mit hl. Salböl bestrichene Steine hineinwarf und Weihwasser nachgoss, ist jedenfalls nicht einzig in ihrer Art[2].

Als besondere Lieblingsaufenthaltsorte der Dämonen im guten und bösen Sinn, erachtete man Bäume, Quellen und alte Opfersteine. Dem von einer Gottheit bewohnten Baume wagte man keine Zweige oder Schösslinge abzuschneiden[3]; bei Quellen und Steinen verrichtete man Gebete, brannte Lichter und Fackeln, opferte Kerzen und Brot und hielt Opfermahlzeiten. Eine bevorzugte Rolle als Aufenthaltsort der Geister spielten die Kreuzwege, auf denen man vor allem die Hilfe oder den Schaden derselben sich erwartete[4]. Kirchlicherseits suchte man auch diesem Glauben zu wehren, indem man an solchen Stellen Kreuze errichtete[5]. Dadurch wurden aber die Wahnvorstellungen nicht gehemmt; denn man glaubte jetzt an die besondere Wirksamkeit solcher Kreuze.

Ein bedeutender Teil des Aberglaubens galt der Erforschung der Zukunft. Man liess sich wahrsagen oder das Los werfen, deutete Träume und schlug aufs Geradewohl die hll. Schriften, das Psalterium oder Evangelium auf, um sein Schicksal zu erfahren[6]. Des-

---

[1] XIX 5 int. 146. — Vgl. Grimm, Myth. II[4] 915—918; W. Hertz, Der Werwolf, Stuttgart 1862.

[2] Thietm. VIII 72 (S. 236).

[3] I 94 int. 42, X 10 (Reg. II 366), 32 (C. Aquisgr. 789 c. 64), XIX 5 intt. 60, 88. — Den Baum-, Quellen- und Steinkult verbietet auch der Indiculus cc. 6, 7, 11 (Saupe 10f., 15f.). Bis tief ins Mittelalter hinein blieb gerade der Baumkult bestehen (Grimm, Myth. II[4] 539).

[4] XIX 5 intt. 60, 88, X 21 (?), 38 (Capp. Mart. Brac. c. 69).

[5] XIX 5 int. 88.

[6] X 23 (Reg. II 356 = C. Rom. 721 c. 12), XIX 5 int. 54; X 26, 27 (Reg. app. III 55, 48), XIX 5 int. 61; X 1, XIX 5 int. 84; X 26, XIX 5 int. 61. — Die sortes sanctorum (X 27) waren einzelne, auf Blättchen geschriebene heilige Worte und Sprüche; dagegen bestanden die sortes sacrae scripturae im zu-

gleichen achtete man auf den sogenannten „Angang“. Flogen Raben krächzend von der Linken zur Rechten, so hielt man das für ein günstiges Zeichen; war jemand auf der Reise und machte er sich Sorgen wegen der Unterkunft, so durfte er sich derselben beruhigt entschlagen, wenn ein Habicht vor ihm herflog[1]. Auf dem Herd kehrte man, wenn das Feuer ausgebrannt, eine heisse Stelle mit dem Besen ab und streute Gerstenkörner darauf; sprangen sie weg, so bedeutete das Unglück[2]. Bei Krankenbesuchen hob man vor dem Hause des Kranken einen Stein vom Boden; befand sich etwas Lebendiges darunter, ein Wurm, ein Käfer, eine Fliege oder eine Ameise, so hielt man sich der Genesung des ersteren versichert[3].

Bei vielen Zukunftsforschungen beobachtete man aber auch die Einhaltung bestimmter Zeiten. Hier nahm die Neujahrsnacht die bedeutendste Stelle ein. Alles mögliche trieb man da, um entweder die Geister sich geneigt zu machen oder in seinen Schicksalen zu lesen. Man zierte die Häuser mit Baumgrün, da man in diesem die Gottheit des Wachstums gegenwärtig glaubte[4]. In der Stube deckte man einen Tisch mit Steinen und Speisen (für die Nornen) oder zog mit Singen und Tanzen durch Strassen und Höfe, wozu man sich in Tierhäute hüllte (cervulus) oder in Frauenkleider (vetula)[5].

Andere Gebräuche waren hier folgende: Mit einem Schwert umgürtet setzte sich der eine auf das Dach seines Hauses und glaubte da zu erblicken, was ihm alles während des Jahres zustossen werde; ein anderer setzte sich auf eine Ochsenhaut an einen Kreuzweg

---

fälligen Aufschlagen von Stellen der heiligen Schrift (A. Schönbach, Studien zur Gesch. d. altd. Predigt, Wiener Sitz.-Ber. 1900, 33).

[1] XIX 5 int. 144 (avis muriceps ist wohl ein Habicht oder ein ähnlicher Vogel).

[2] XIX 5 int. 95.

[3] XIX 5 int. 96.

[4] X 15 (Capp. Mart. Brac. c. 73). — Die vielfach bei den deutschen üblichen Laubeinkleidungen von Menschen gehen auf denselben Gedanken zurück (Mannhardt 312, 316).

[5] XIX 5 int. 93.

und wähnte hier die Zukunft zu erfahren; wieder andere buken Brot und ging es gut auf, ward dies als ein glückverheissendes Zeichen angesehen[1]. Die Frauen beflissen sich, mit einer neuen Näh- oder Webearbeit zu beginnen, damit die ganze Jahresarbeit gedeihe[2].

Doch galt nicht nur Neujahr als Glücksdatum, auch sonst hatte man seine Heil- und Unglückstage. So hielt man viel auf den Donnerstag, den dies Jovis[3]. Namentlich aber war es jeder Wechsel des Mondes, der stets die Abergläubischen anzog. Ging er ins erste Viertel ein, so begann man Häuser zu bauen und Hochzeiten zu halten[4]. Da man dem wachsenden und vollen Mond alles Glück zutraute, suchte man ihn auch in diesem Stande zu erhalten. Der alte germanische Glaube war der Ansicht, zwei Wölfe stellten ihm beim Abnehmen oder bei einer Finsternis nach und die allmähliche Verfinsterung desselben bedeute nichts anderes als die langsame Verschlingung durch sie. Man suchte sie daher durch lautes Schreien zu verjagen[5]. Diesen letzteren Wahn berichtet auch noch B. als einen zu seiner Zeit bestehenden Aberglauben[6] und Thietmar erzählt hiervon ausdrücklich, indem er zugleich eine ernste Mahnung dagegen bereit hält[7].

Um Glück oder Unglück herbeizuführen,

---

[1] XIX 5 int. 56.

[2] I 94 int. 50, X 16 (C. Rom. 743 c. 9), XIX 5 int. 98.

[3] X 33, XIX 5 int. 86. — Vgl. Indic. superstit. cc. 8 und 20 (Saupe 12 f., 25 f.).

[4] X 13 (Reg. II 373 = Capp. Mart. Brac. c. 72, XIX 5 int. 55. — Das Gegenteil tat man bei abnehmendem Mond: man brach Häuser ab, fällte Holz u. s. w. Noch in einem Strassburger Kalender von 1511 heisst es: Es ist gut Holz anheben abzuhauen mit des Mondes Wedel (= Vollmond). Grimm II[4] 595.

[5] Grimm II[4] 588.

[6] X 13, XIX 5 int. 55. — Indic. sup. c. 21 (Saupe 26); hier wird auch der Zuruf erwähnt: vince luna.

[7] Thietm. IV 15 (S. 73). Er erzählt von einer Sonnenfinsternis im Jahre 989 und fährt dann weiter: Indessen ermahne ich alle Christen, sie mögen ja doch nicht glauben, so etwas werde durch Zauber böser Frauen oder durch „Verschlingen“ (esu) bewirkt und hierbei könne durch irdische Mittel Hilfe gebracht werden.

mangelte es nicht an Mitteln. Entweder geschah es durch Zaubersprüche und durch Verwünschungen oder durch verschiedene Handlungen und Gegenstände[1]. Das bekannteste Thema bildete hier die Verwandlung von Liebe in Hass und umgekehrt. Auf ausserordentlich mannigfaltige Art glaubte man die Erfüllung seiner Wünsche zu erlangen und die Mittel, welche man dabei in Anwendung brachte, waren meist nichts weniger als delikat[2]. Um Krankheiten oder jähen Tod abzuwenden, trug man Amulette mit geheimnisvollen Zeichen oder Anhängsel (ligaturae), in denen etwas eingehüllt war; manchmal nähte man auch den Gegenstand in die Kleider selbst ein[3]. Hatte man eine Krankheit überstanden, so trug man solche Anhängsel an heilige Orte, zu Bäumen, Quellen, Steinen oder zu einem Kreuze an einem Zweiweg[4]. Um Krankheiten zu vertreiben nahm man oft die sonderbarsten Sachen ein, wobei mehr der Aberglaube als die Hoffnung auf natürliche Wirkung in Vordergrund trat: Asche eines verbrannten Menschenknochens, Blut, Samen, Urin, Abgeschabtes (scabies)[5] und Würmer (pediculi)[6]. Um Kindern das Fieber zu vertreiben, setzte man sie ans Feuer[7] oder um quäkende Kinder zu heilen, grub man ein Loch in die Erde und zog sie durch dasselbe[8]. Hirten und Jäger sprachen Zaubersprüche über Brot und Kräuter, wovon das Vieh und Wild sich nährte, und verbargen es dann auf Bäumen oder an Kreuzwegen, um die Tiere vor Krankheit und Pest zu schützen[9]. Beim Sammeln

---

[1] X 1, 23, 29.

[2] I 94 int. 44, X 23, 28, 29, XIX 5 intt. 62, 63, 161, 167, 168, 171, 172, 181, 188, XIX 152 (Reg. II 369). — Eines der häufigeren Mittel war der Genuss von männlichem Samen von Seite der Frau oder das Eingeben des Menstrualblutes mit der Mahlzeit; die ekelerregendsten aber sollen hier nicht genannt werden. Sicher ist, dass die hier beliebte kirchliche Kasuistik durchaus nicht besonders segensvoll gewirkt hat.

[3] X 23, XIX 5 intt. 57, 86, 162.

[4] XIX 5 int. 88.

[5] Vielleicht von der Wand abgeschabter Mörtel?

[6] X 22, 25, XIX 5 int. 162, XIX 88, 91.

[7] X 14 (Reg. II 368), XIX 5 int. 169.

[8] XIX 5 int. 174.

[9] I 94 int. 43, X 18, XIX 5 int. 57.

von Heilkräutern sagte man Zaubersprüche her, während kirchlicherseits hierzu Glaube und Vaterunser empfohlen wurden. Ebenso sprachen die Frauen anstatt der christlichen Gebete beim Anheben ihrer Webearbeiten unheilige Reime[1]. Auch durch den kirchlichen Segen geweihte und geheiligte Dinge verwandte man zu abergläubischen Zwecken. So hielt man zur Heilung von Krankheiten viel auf das Chrisma[2]; man trachtete danach, es auf alle mögliche Weise von den Priestern zu erlangen. Dass diesem Bestreben die Geistlichen auch nicht selten entgegenkamen, ist erklärlich; sie liessen sich ihre Nachgiebigkeit auch bezahlen. Das Korporale wurde gegen Feuersgefahr gebraucht, dies bestätigt das Seligenstadter Konzil und man warf es direkt ins Feuer, um letzterem Einhalt zu tun[3]. Dasselbe Konzil berichtet auch von abergläubischem Abbeten des Prologs zum vierten Evangelium und von dem im gleichen Sinn erfolgten Lesen heiliger Messen nach dem Formular de Trinitate und de sancto Michaele[4]. Schliesslich glaubte man sogar das Wetter durch Zaubersprüche beeinflussen zu können; eine besondere Art von Regenzauber, d. h. die Kunst, im Bedürfnisfalle Regen veranlassen zu können, erwähnt B. eigens[5].

Doch nicht bloss nach Glück strebte man für sich und andere, man suchte auch mit wenig christlichem

[1] I 94 int. 51, X 19, 20 (Reg. II 375, 374), XIX 5 intt. 58, 59.

[2] IV 80 (Reg. I 73), XIX 5 int. 162.

[3] C. Selig. c. 6. — Vgl. Franz, Die Messe, 89f.

[4] C. Selig. c. 10.

[5] X 28 (Reg. II 360), XIX 5 intt. 62, 189. — Der Regenzauber geschah auf folgende Weise: Frauen sammelten junge Mädchen um sich, liessen eine, welche die Führerin der andern darstellen sollte, sich entkleiden und den ganzen Reigen vor den Wohnort führen zu einer Stelle, wo Bilsenkraut wächst. Ein solches musste die Nackte mit dem kleinen Finger der rechten Hand herausziehen und mit einer Binde an den kleinen Zeh des linken Fusses heften. Dann zogen sie alle, die übrigen Ruten in den Händen, zum nächsten Wasser, wo sie die Nackte mit den eingetauchten Ruten besprengten, während sie zu gleicher Zeit Zaubersprüche sangen. Rückwärts musste sie dann unter Führung der übrigen in den Wohnort zurückkehren.

Empfinden Unglück über den Nebenmenschen heraufzubeschwören. Wollte man einem Krankheit und Tod an den Hals schaffen, so hob man von der Stelle, wo er auf dem Boden aufgetreten war, ein Stück Rasen oder Erde aus, sprach Zaubersprüche darüber und verwahrte es[1]. Kühen und Bienen nahm man durch Bezauberung den Nutzen, das junge Vieh aller Art glaubte man durch böse Worte oder Blicke gefährdet[2]. Alle diese schädlichen Hantierungen schrieb man besonders bösen Frauen (Hexen) zu.

Sehr mannigfaltig war endlich auch der Totenkult. Bei den Leichenwachen sang man heidnische Lieder und führte Tänze auf oder man lachte wenigstens und machte Spässe, alles nach heidnischer Gepflogenheit. An den Gräbern hielt man Mahlzeiten und feierte Totenopfer[3]. Den Leibgürtel eines eben Verstorbenen schlang man über ihm zu einem Knoten, wollte man jemand schaden; die Kämme, mit welchen die Frauen die Wolle zupften, schlug man über ihm zusammen; Gerstenkörner wurden in der Totenstube verbrannt. Beim Heraustragen des Leichnams teilte man die Vorlegkette (der Türe) und liess den Toten durchtragen[4]; dabei durfte er nicht über Kniehöhe erhoben werden. Unter die Leiche selbst schüttete man, bevor sie fortgetragen wurde, Wasser[5]. Starb ein Kind ungetauft, so stiess man ihm an einem abgelegenen Ort einen Pfahl durch den Leib, da man glaubte, seine Seele könnte sonst Schaden zufügen; das gleiche vollzog man an einer Mutter im Grabe, falls sie nicht entbinden konnte und an der Geburt starb[6]. Starb dagegen ein Kind unmittelbar nach der Taufe, so gab man ihm in die Rechte mit ins Grab eine wächserne

---

[1] XIX 5 int. 170.

[2] XIX 5 intt. 163, 164.

[3] X 34 (Reg. I 398), 35, 38 (Capp. Mart. Brac. c. 69), XIX 5 int. 88. — Vgl. Indic. c. 1 (Saupe 5f.).

[4] XIX 5 int. 89. — Plaustrum ist nach Du Cange (VI [1886] 362): 1. currus quatuor rotis constans, 2. sera catenaria. In letzterer Bedeutung ist es wohl hier zu nehmen.

[5] XIX 5 int. 90.

[6] XIX 5 intt. 175, 176.

Patene mit Oblate und in die Linke einen wächsernen Kelch mit Wein[1]. War einer derart verwundet worden, dass er starb, so gab man ihm ein Gefäss mit Wundsalbe ins Grab[2]. Leichname bedeckte man gern, besonders solche der Bischöfe, mit Altartüchern, wenn auch vielleicht weniger aus Aberglauben, als aus Verehrung für den Toten[3].

Man sieht, es war mit dem Aberglauben noch ein grosses Stück äusserlichen Heidentums im täglichen Leben der damaligen Christen zu finden.

Aufgabe der Kirche war es, ihn immer mehr zu verdrängen. Tatsächlich strebte sie auch mit allen Mitteln danach. Vieles, was sie an Gebräuchen auch im christlichen Gebiete dulden konnte, kleidete sie in ein kirchliches Gewand und liess es so passieren; alles andere verbannte sie als Aberglaube und Zauberei und jede Wiederholung solcher Gebräuche bedeutete ihr einen Rückfall ins Heidentum[4]. Von diesem Standpunkte aus hat sie denn auch ihre Strafen normiert: zunächst die Exkommunikation wie bei jedem Kapitalverbrechen, später dann Einsperrung der Freien und Peitschen der Sklaven, ja die Synoden von Worms (829), Metz (859) und Tribur (895) sprachen direkt für die Todesstrafe sich aus. In Bs. Bussbuch freilich sind all die Kirchenstrafen für Aberglauben bedeutend geringer. Selbst in schweren Fällen bilden ein, gewöhnlich zwei, manchmal auch drei Jahre Busse das Höchste. Nur einmal setzte er selbst auch eine körperliche Strafe fest, näm-

---

[1] XIX 5 int. 180. — Den Toten Gegenstände aus ihrem Leben mitzugeben, war ein alter und bei allen Völkern vorhandener Brauch; sogar in den Katakomben gab man den Kindern Spielzeug, Mädchen Schmucksachen, dem Märtyrer Werkzeuge seines Martyriums mit (Ruland 224). In Deutschland wollte die Kirche vor allem den germanischen Bräuchen in dieser Beziehung entgegenarbeiten; da aber die erwähnten Beigaben für Kinder doch schon einen sehr christlichen Charakter trugen, konnte man sie nicht ganz verwerfen.

[2] XIX 5 int. 91.

[3] III 107, 236. — Beleg hierfür bietet Vita Bernw. c. 55 (SS. IV 781, 25) Praeceperat (Bernw.) adhuc vivens, ut feretrum, quo ad tumulandum corpus eius efferebatur, non pallio, ut moris est in talis personae funereo obsequio, sed cilicio tantum operiretur.

[4] So XIX 5 intt. 56, 84.

lich für Frauen, welche vorgaben, Hexen zu sein; sie sollten mit Ruten gepeitscht und aus ihrer Pfarrei gejagt werden[1]. Der Gedanke an einen tatsächlichen Rückfall ins Heidentum auf Grund des Aberglaubens war aber doch zu seiner Zeit kaum mehr möglich und die Christianisierung mancherlei heidnischer Gebräuche hatte auch die übrigen nicht mehr im absolut schlechten Sinne erscheinen lassen. Dazu kommt, dass B. — und er bildete doch einen der bedeutendsten kirchlichen Vertreter seiner Zeit — eine viel aufgeklärtere Stellung gegenüber diesen Dingen einnahm als seine Zeit vor ihm[2]. An die Realität des Wettermachens glaubte er so wenig wie an die der Hexen; der Werwolf schien ihm ebenso ein blosser Wahn wie der Glaube, dass man Hass in Liebe mit Zaubermitteln verwandeln könne. Für ihn kam es also nur darauf an, den „Glauben“, nicht die Tat zu bestrafen und so ist es erklärlich, wenn seine Bussansätze verhältnismässig gering sind. Die Stellung der Kirche also war, wofern man B zum Gewährsmann aufruft, gegenüber dem Aberglauben eine untadelige; es hätte sich nur mehr darum gehandelt, die Überzeugung von der vollständigen Bedeutungslosigkeit des Zauber- und Hexenwahns, wie er sie hegte, auch dem Volke beizubringen und es ererbten Irrtümern zu entreissen. Allein solch freiere Anschauungen, wie die Bs., wurden nicht kirchliches Gemeingut und zwar nicht bloss deswegen, weil sein Korrektor sich keinen Platz in den späteren, einflussreichen Kirchenrechtsquellen eroberte[3], sondern mehr noch, weil man stets aufs neue die kirchliche Lehre vom Satan und seinem schlimmen Einflusse und die von den bösen Geistern überhaupt den Leuten vor Augen hielt und weil bei der Umwandlung von heidnischen Gebräuchen in christliche langefort der frühere Ursprung derselben

[1] X 29 = I 94 int. 44 (Reg. hatte diese Strafe noch nicht). — Wenn einigemale im Korrektor eine 7jährige Busse auch bei kleineren Aberglaubensfällen ausgesprochen ist, so dürfte hier lediglich die unreflektierte Herübernahme aus einem Bussbuch stattgefunden haben (XIX 5 intt. 162 ff.).

[2] Vgl. darüber Hansen, Zauberwahn 83—85.

[3] Hansen, Zauberwahn 85f.

und damit auch der Glaube daran den Leuten im Gedächtnis blieb. Das aber war stets frische Nahrung für den heidnischen Zauberglauben — zunächst nur gegenüber dem Volke, schiesslich aber auch gegenüber dem Klerus selbst —, da man das Reich und die Macht der heidnischen und christlichen Dämonen mit der Zeit vertauschte. Die Folge davon waren die berüchtigten Hexenprozesse[1].

Noch ein Blick auf die positive Sittlichkeit des Volkes, soweit diese aus Bs. Dekret sich ersehen lässt, soll das Kapitel über Volksmoralität beschliessen. Sicher ist ja, dass das, was theoretisch die Kirche immer wieder von dem Christen forderte, in der Praxis nicht in allweg befolgt wurde, ja in den eben aufgeführten Sünden und Lastern mochte man sich nur zu leicht verstrickt finden[2]. Ebenso sicher ist aber, dass da, wo die Sittlichkeitsvorschriften der Kirche in gröblichster Art verletzt wurden, man eben doch nur von mehr oder minder häufigen Ausnahmen zu sprechen berechtigt ist. Der Zug zur Askese, der seit der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts besonders stark hervorgetreten, wirkte zum Teil immer noch nach[3]. Der Wohltätigkeitssinn und das christliche Empfinden für den Mitmenschen ward immerfort gepflegt und es erwuchsen hier nicht bloss künstlich erzogene Früchte des Erbarmens[4]. Man war der Kirche treu ergeben, insofern man nicht gegen sie sich aufzulehnen wagte, ja überhaupt nicht daran dachte. Auch der dickste Aberglaube konnte nicht mehr zur Besorgnis eines

---

[1] Über einen ersten Hexenprozess in Deutschland im Jahre 1090 zu Vötting bei Weihenstephan berichtet L. Weiland (in ZfKG. IX [1888] 592 f.). Hier zeigen sich schon ziemlich alle Merkmale des regelrechten Prozesses: 3 Weiber hielt man für Giftmischerinnen und Menschenverderberinnen. Man ergriff sie und unterzog sie der Wasserprobe, die sie aber bestanden. Da geisselte man sie und wollte sie zum Geständnis zwingen und schliesslich wurden sie alle drei verbrannt (MG. SS. XIII 52). Genaueres siehe bei Hansen, Zauberwahn 118 f.

[2] Thietm. IX 3 (S. 240): (apud modernos) libertas peccandi plus iusto atque solito ubique dominatur.

[3] Vgl. oben S. 101 f.

[4] Vgl. oben S. 221 f.

Rückfalls in das Heidentum Anlass geben[1]. Man besuchte in der Regel die vorgeschriebenen Gottesdienste und empfing in gleicher Weise die Sakramente und Gnadenmittel der Kirche. B. erhebt deswegen auch in dieser Hinsicht keine besondere Klage. Freilich muss dabei aber auch im Auge behalten werden, dass die Anforderungen dieser Art keine zu hohen waren. Die bischöflichen und pfarrlichen Predigten über die Geheimnisse und Tatsachen des christlichen Glaubens über Laster und über Tugenden, — Stoffe, die B. selbst den Geistlichen nahe legt[2] — haben offenbar ihre Wirkung nie ganz verfehlt.

Das christliche Bewusstsein, längst mit dem deutschen Geiste verwachsen, bildete so nicht mehr bloss eine Tünche über den Gemütern, durch die immer wieder der Inhalt heidnischer Gesinnung sich Bahn brach. Das Umgekehrte, darf man sagen, war der Fall: der Deutsche war damals, im Beginne des zweiten Jahrtausends christlicher Ära innerlich schon ein Christenmensch. Wenn er nicht stets erreichte, was die Kirche als Ideal christlicher Vollkommenheit von ihm forderte, so konnte man ihn wie den Menschen aller Jahrhunderte mit dem Satze entschuldigen: Ideale sind, da um angestaunt, nicht um erreicht zu werden.

---

[1] Vgl. oben S. 237 f.
[2] II 59—65.



Sachregister.

